

15/5

259

ANNO V · GENNAIO-GIUGNO 1943 (XXI) · N. 12



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CANOYE 27 - TORINO (110)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (100)

*Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4º*

## SOMMARIO

ARTICOLI: «Eucharistia Fidelium»: P. C. PERA, O. P., pag. 1.  
— La Storia Lausiaca di Palladio, G. B. CALVI, S. S., pag. 47.  
— Il Giubileo del Codice di Diritto Canonico: Sac. Prof. AGOSTINO PUGLIESE, S. S., pag. 80.

RECENSIONI: *Monumenta historica Ordinis Minorum Capuccinorum*; Sac. Luigi Castano, pag. 91. — FEYLES GABRIELE: *Serafino da Fermo canonico regolare lateranese*; Sac. Luigi Castano, pag. 92. — SAN BENEDETTO Abb.: *La «Regula Monasteriorum»*; Sac. Luigi Castano, pag. 93. — PEDRO M. ABELLÁN S. J., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*; Don Emilio Fogliasso, pag. 94. — IOANNES CHELODI, *Ius Canonicum de Personis*; Don Agostino Pugliese, pag. 95. — FELIX M. CAPPELLO S. J., *Tractatus Canonico-Moralis De Sacramentis*, volume III, *De Extrema Unctione*; Don Agostino Pugliese, pag. 95. — PIO CIPROTTI, *Considerazioni sul «Discorso generale sull'ordinamento canonico» di Pio Fedele*; Don Agostino Pugliese, pag. 96.

---

ABBONAMENTO ANNUO A «SALESIANUM»  
ITALIA, L. 30 — ESTERO, L. 40

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 9 - ESTERO, L. 12.

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:  
Direzione *Salesianum* - Istituto Salesiano - Bagnolo Piemonte (Cuneo).

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo: Società  
Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).



# IL GIUBILEO D'ORO DEL REVERENDISSIMO SIGNOR DON PIETRO RICALDONE

ALLEGATO DEL "SALESIANUM" NUMERO 1-2

*Il 27 maggio prossimo venturo il Rev.mo Signor Don PIETRO RICALDONE, Rettor Maggiore della Società di S. Francesco di Sales, celebrerà la sua MESSA d'ORO.*

*La grande Famiglia Salesiana, pur nell'austerità dell'ora presente, si appresta a tributare l'omaggio solenne e ad esprimere l'affetto filiale al Padre amato, al Superiore venerato, al suscitatore di energie, all'organizzatore e lavoratore instancabile.*

*A tutti è nota la grande attività del Rev.mo Don Pietro Ricaldone.*

*Superiore delle Case Salesiane di Spagna, rifulse nell'organizzazione delle Opere salesiane di quella nobile Nazione, nella diffusione delle « Letture Cattoliche », nella propaganda agraria.*

*Consigliere Generale della Società di S. Francesco di Sales, organizzò le Scuole professionali ed agricole, dando ad esse quell'impulso che le mise in primo piano anche di fronte ad altre opere simili non salesiane.*

*Vicario del Superiore Generale, visitò molte Missioni Salesiane e ne promosse lo sviluppo; organizzò la splendida Mostra Missionaria del 1926; presiedette con operosità instancabile all'organizzazione delle grandiosissime Feste della Beatificazione di D. Bosco nel 1929.*

*Successore dell'indimenticabile Don Filippo Rinaldi nel governo generale della Congregazione Salesiana, promosse le non meno grandi Feste della Canonizzazione di S. Giovanni Bosco nel 1934 e moltiplicò le sue energie per l'incremento di tutte le opere salesiane. Sotto il suo governo saggio aumentarono le Case e le vocazioni salesiane. A lui soprattutto si deve lo sviluppo consolante delle Case di formazione salesiana. Da lui ebbe origine e incremento la provvidenziale propaganda catechistica che ha suscitato entusiastico e benefico movimento non solo nelle tre grandi Famiglie*

*Salesiane, ma anche in tutti i ceti sociali. Alla sua instancabile operosità i Salesiani debbono anche le numerose e utilissime pubblicazioni toccanti tutti i problemi della vita salesiana.*

*Ad altri il gradito compito di illustrare e mettere in bella mostra i molteplici aspetti dell'instancabile attività del nostro Superiore Generale. A noi del Pontificio Ateneo Salesiano il ricordare brevemente la sua peculiare benemerenzza per l'incremento degli studi salesiani. Poiché proprio al Rev.mo Don Pietro Ricaldone spetta il merito di avere non solo continuato lo sforzo de' suoi Antecessori, ma di avere dato agli studi una forma organica e un impulso possente in tutti i rami dell'attività salesiana.*

*A lui infatti si debbono i programmi di cultura generale e speciale delle Scuole professionali ed agricole, programmi che interessarono anche le Autorità superiori scolastiche del Regno d'Italia e di molti altri Paesi nei quali fiorisce l'opera salesiana. A lui si deve il perfezionamento dell'organizzazione degli studi nelle Case di formazione salesiana.*

*A lui il merito particolarissimo di avere suscitato il Pontificio Ateneo Salesiano e averne ottenuto dalla Santa Sede l'erezione canonica. A lui infine deve la sua vita questa stessa nostra Rivista Salesianum.*

*Se il Pontificio Ateneo Salesiano, nonostante la tristezza dei tempi in cui è nato, ha potuto iniziare la sua rigogliosa vita con dovizia di mezzi scientifici, con Biblioteche rispettabili e ricercate da studiosi, e con un Museo Biblico ammirato anche dai competenti, ciò è dovuto alla generosità paterna del suo GRAN CANCELLIERE, Don PIETRO RICALDONE. Il quale intende fare di questo Istituto di studi superiori il centro della vita intellettuale della Congregazione Salesiana e la palestra di formazione scientifica e morale dei futuri docenti dei numerosi Studentati filosofici e teologici della Congregazione Salesiana.*

*Pertanto il Pontificio Ateneo Salesiano e la Redazione di Salesianum si uniscono al coro possente delle tre grandi Famiglie Salesiane e dei numerosi ammiratori delle Opere salesiane nel presentare in questa faustissima ricorrenza al Rev.mo Don RICALDONE gli auguri più fervidi e nel pregare il Cuore SS.mo di Gesù, la Vergine Ausiliatrice e S. Giovanni Bosco perché lo conservino ancora molti anni nel pieno vigore delle sue energie a vantaggio della Congregazione Salesiana.*

## " EUCHARISTIA FIDELIUM "

(Continuazione e fine - V. SALESIANUM 1942, p. 145-172).

### § 6. L'orazione eucaristica secondo la redazione conservata nelle CA. (VII, 26).

« Nel libro 7<sup>o</sup>, vi sono solamente due orazioni spettanti alla Liturgia: l'una per ringraziare Dio prima della comunione, della grazia concessa alla Chiesa col mezzo di Cristo (1); l'altra da dirsi nell'accostarsi (2) alla santa Comunione » (3). Orientato da questa indicazione, ho voluto esaminare più da vicino l'orazione eucaristica segnalata e qui ho terminato la mia ricerca documentaria, sembrandomi che nello stato attuale delle nostre conoscenze liturgiche, non si possa andare oltre.

Certamente, farebbe piacere l'indicazione positiva di un'orazione come questa in un contesto manifestamente liturgico come quello delle CA. II, 57, ma allora la questione presente non sarebbe stata neppure sollevata ragionevolmente.

In mancanza di tale dimostrazione decisiva, mi pare che si possa presentare questo documento, come rispondente ai caratteri della orazione che si cerca, anche se non è proprio quello che dia la orazione di cui tratta Dionigi il Mistico. Esso, in ogni caso, ci presenta *un tipo* che nessuno ragionevolmente può trascurare quantunque molte potessero essere le formule liturgiche secondo questo tipo, tra le quali una certamente doveva essere usata nella Chiesa di cui Dionigi ci dà il quadro liturgico.

(1) CA. VII, 26: εὐχαριστία μυστική (Mansi, I, 501 DE - 504 A).

(2) *Ib.* 27: ἐπὶ τῇ θείᾳ μεταλήψει (Mansi, I, 504 B-D). La traduzione latina è chiara: « Gratiarum actio post sumptionem sanctae Eucharistiae » ma invece del semplice: « ringraziamento dopo la divina Comunione » hanno tradotto « nell'accostarsi alla santa Comunione », forse dando alla prep. ἐπὶ il valore di " durante ", che sembra avvalorato dall'*invito finale* (V. pag. 41, 75).

(3) LE BRUN, *Spiegazione della Messa* (traduz. ital. Donado), t. 2 (Verona 1737), pag. 24. Egli aggiunge: « Queste orazioni convengono al termine del IV secolo, quando, dopo le fatte da S. Basilio, altri pure ne principiarono a comporre ». G. RAUSCHEN, *Monumenta Euch. et Liturg. Antiquissima*, (Bonn 1914\*) osserva: « eodem sensu (credo voglia dire: nello stesso senso eucaristico) auctor Constitutionum Apostolicarum eas intellexit suisque temporibus adcommodavit » (*ib.* pag. 11). Io non voglio troppo insistere su questo dato, lasciando alle grandi competenze liturgiche e storiche più precisi accetamenti, ma noto, perché il documento sia nella sua luce obiettiva, ciò che RAUSCHEN stesso scrive delle CA. « Constitutionum apostolorum libri octo circa annum 400 orti esse videntur » (*ib.* pag. 141). Ciò vorrebbe dire che nel IV secolo e forse prima, la *Eucharistia* della *Didachè* aveva subito questo sviluppo di simbolo, perché non credo che esso provenga da un accomodamento ai tempi, fatto dall'autore. Penso piuttosto che la *Eucharistia-Simbolo*, dall'uso ordinario nella Liturgia, sia passata nel Codice della vita cristiana, redatto con diversi elementi preesistenti e chiamato con nome comune: « Costituzioni degli Apostoli ».



A me pare che lo sviluppo eucaristico-supplicatorio di una orazione che già abbiamo incontrato nella *Didaché*, debba essere segnalato nella presente questione, come elemento nuovo di importanza *forse decisiva*. Nessuno mi strafulmini se oso scrivere queste parole; il *forse* dovrebbe far sbollire le furie di qualsiasi oppositore, attenuando quel *decisivo* che mette in luce il valore positivo di una ipotesi per una spiegazione integrale del testo di Dionigi. Qualche altra considerazione suggerita dall'esame dei testi positivi potrà completare queste vedute, dando loro maggior concretezza.

Ἐυχαριστία μυστική (1)

« εὐχαριστοῦμέν σοι  
Πάτερ ἡμῶν

ὑπὲρ ζωῆς ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν  
διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου (2).

[δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐποίησας (3) 5

καὶ τῶν ὄλων προνοεῖς (4)

ὅν καὶ ἀπέστειλας

ἐπὶ σωτηρίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ (5)

ὅν καὶ συνεχώρησαν (6)

παθεῖν καὶ ἀποθανεῖν ·

10

ὅν καὶ ἀναστήσας (7)

εὐδόκησας δοξάσαι (8)

καὶ ἐκάθισας ἐκ δεξιῶν σου (9)

δι' οὗ καὶ ἐπεγγέλω ἡμῖν

τῇν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν (10)] 15

σύ, δέσποτα παντοκράτωρ,

θές αἰώνιε,

Testo della « Dottrina ».

εὐχαριστοῦμέν σοι

Πάτερ ἡμῶν

ὑπὲρ ζωῆς [καὶ γνώσεως]

ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν

διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου

[σοὶ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας].

\* aggiunta del simbolo cristologico.

\* ripresa con invocazione a Dio al quale si rivolge la supplicazione della Chiesa.

(1) « Mistico » ha valore più esteso che non « silenzioso »: un ringraziamento anche mistico può essere fatto a voce. Tale preghiera se fatta in silenzio diviene doppiamente mistica e per il contenuto e per il modo; di qui il silenzio mistico nella liturgia.

(2) Cfr. MATTH., XII, 18; ISAIA, XLII, 1; Act., III, 13, 26; IV, 27, 30.

(3) Cfr. IOANN., I, 3-4; 9-10.

(4) Cfr. Epist. ad Hebr., XI, 3.

(5) Cfr. IOANN., III, 17.

(6) Cfr. Act., II, 23.

(7) Cfr. Act., II, 24, 32.

(8) Cfr. Act., II, 33.

(9) Cfr. MARC., XVI, 19; Act., II, 34.

(10) Cfr. IOANN., XI, 25-26: Ἐγὼ εἰμι ἀνάστασις καὶ ζωή... Apoc., XX, 5: ἀνάστασις ἡ πρώτη. Cfr. Act., XVII, 31; I ad Cor., XV, 20-22.

ὥσπερ ἦν τοῦτο διεσκορπισμένον  
καὶ συναχθὲν ἐγένετο εἰς ἄρτος,  
οὕτω συνάγαγε σου τὴν ἐκκλησίαν 20

ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς  
εἰς τὴν βασιλείαν.

ἔτι εὐχαριστοῦμεν

πάτερ ἡμῶν

ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος

25

Ἰησοῦ Χριστοῦ

τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν (1)

καὶ τοῦ τιμίου σώματος

οὗ καὶ ἀντίτυπα (2) ταῦτα ἐπιτελοῦμεν

αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν 30

καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον (3)

δι' αὐτοῦ γὰρ σοὶ καὶ ἡ δόξα

εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

ὥσπερ ἦν τοῦτο [τὸ κλάσμα]  
διεσκορπισμένον [ἐπάνω τῶν ὀρέων]

καὶ συναχθὲν ἐγένετο (ἐν),

οὕτω (συναχθῆτά σου ἡ ἐκκλησία)

ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς

εἰς τὴν [σὴν] βασιλείαν

\* aggiunta di carattere eucaristico  
in ordine all'attuale compimento del  
comando di Gesù: è dunque un rin-  
graziamento che si fa in quell'atto.

ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ δύναμις  
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ  
εἰς τοὺς αἰῶνας.

### *Il ringraziamento mistico.*

Ti ringraziamo,

1

o Padre nostro,

della vita che ci hai fatto conoscere

mediante Gesù, tuo servitore;

[mediante il quale e tutto creasti

5

e a tutto provvedi;

che tu pure inviasti

per la salvezza nostra;

che tu lasciasti

patire e morire

10

e che risorto,

ti piacque glorificare

facendolo sedere alla tua destra;

mediante il quale facesti a noi annunziare

la resurrezione di tra i morti (4)]. 15

### *Contenuto eucaristico dell'Innologia Universale.*

« Mi pare che l'operato di tutte  
le inneggiate azioni divine sia stato  
compiuto intorno a noi:

\* facendo sussistere la nostra sostanza  
e vita in modo conforme a bontà;  
formando ciò che in noi è deforme  
in rapporto a bellezze esemplari;  
stabilendolo in una partecipazione  
di più divino abito ed elevazione;

\* vedendo poi la spoliazione dei doni di-  
avvenuta in noi per negligenza [vini  
con rinnovati beni ci richiama  
allo stato primitivo,

e, con la completa assunzione delle cose  
[nostre,

(1) Cfr. MATTH., XXVI, 28; MARC., XIV, 24.

(2) Su questa espressione, nota la spiegazione di S. Giovanni Damasceno: « εἰ δὲ καὶ τινες ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ θεοφόρος ἔφη Βασίλειος, οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι, αὐτὴν τὴν προσφορὰν οὕτω κατέσαντες ». (De Fide Orthodoxa IV, 13, MG. 94, 1152 C - 1153A).

(3) Cfr. LUC., XXII, 19; I ad Cor., XI, 24-25; 26.

(4) Questa inserzione della professione di fede nella eucaristia dei fedeli può avere una qualche

Tu, o Signore onnipotente,  
Dio eterno,  
come questo era sparso  
e raccolto divenne un pane,  
così raccogli la tua Chiesa                      20  
dai confini della terra  
nel regno.

[Ti ringraziamo pure,  
o Padre nostro,  
del Sangue prezioso                      25 \* *benevolmente opera*  
di Gesù Cristo,                      la perfettissima elargizione delle sue  
sparso per noi                      e, per tal modo, *ci regala*  
e del prezioso Corpo                      [ni (1), la comunione con Dio  
di cui compiamo queste *rappresentazio-*  
avendoci Egli comandato                      30 e con le cose divine ».  
d'annunziare la sua morte].

Mediante Lui, infatti, a te è pure la  
ne' secoli. Così sia (2).                      [gloria,

importanza anche riguardo alla questione assai discussa circa la originaria formulazione del Simbolo. Secondo l'ipotesi del Lietzmann, sembra che ritorni l'osservazione già fatta dal Bingham e notata dal de Rossi (v. H. LIETZMANN, *Messe u. Herrenmahl*, pag. 179 dove cita anche la sua opera: « *Di-Anfänge des Glaubensbekenntnisses* »; U. FRACASSINI, *Credo* nella *Enc. Ital.* XI, 822 A). Penso che mettere all'origine dell'attuale simbolo una professione di fede trinitaria (battesimale) e una professione di fede cristologica (eucaristica) sia schematizzare un po' troppo.

(1) Ippolito nella « *Traditio Ap.* » traduce « *exemplum* » e « *similitudinem* » (v. *Sal.* 1942 p. 156). Io mi son deciso per « *rappresentazioni* »; ἀντίτυπα ταῦτα (— cuius haec antitypa celebramus, *Mansi* I, 503 A, ma la difficoltà s'aggrava!). S. Giovanni Damasceno ha una spiegazione, di cui già s'è dato il testo originale: « se alcuni chiamano il pane e il vino « *antitipi* » del corpo e del sangue del Signore, come disse il teoforo Basilio, non lo dissero dopo che furono consacrati, ma prima che fossero consacrati, chiamando così la offerta stessa ». C'è dunque in queste parole: ἀντίτυπα ταῦτα l'indicazione del pane e del vino che i fedeli stessi offrono dopo aver detto questa orazione di ringraziamento-supplicatorio e che hanno da essere posti sull'altare. Se ben capisco questa spiegazione, l'aggiunta finale all'« *Eucaristia* » della *Didaché*, svilupperebbe l'analogia precedente non più in ordine alla Chiesa, ma sul piano stesso del mistero, in ordine a quello che il pane e il vino sarebbero diventati, acquistando un nuovo rapporto col Corpo prezioso e col Sangue prezioso del Signore. Abituati a intendere « *tipo* » (v. *Rom.* V, 14) e « *antitipo* » (v. *I Petr.* III, 21) nel senso dell'esegesi biblica, si aspetterebbe un'analoga applicazione della parola « *antitipo* », perché il pane e il vino non sono la cosa significata (« *antitipo* »), ma quella significante (« *tipo* »), invece la posizione è, per così dire, rovesciata sul piano eucaristico e « *antitipo* » ha il senso di *rappresentante la realtà dinanzi alla quale entrerà in nuovo rapporto*: cfr. ad *Hebr.* IX, 24, dove i « χειροποίητα ἄγια » son chiamati « ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν ».

(2) Non posso tralasciare una osservazione che viene spontanea rileggendo l'« *ordo quo episcopus urbem inire debet* » pubblicato da S. B. Ignazio Efrem II Rahmani e citato nel primo art. (*Salesianum* 1941, pag. 85, n. 1). Alla fine di tale « *ordo* » si legge: « *et statim ac mysteria*



Nell'*Anafora di Serapione* (1) abbiamo uno sviluppo della «supplicazione» della *Didaché*, inserito dopo la consacrazione del pane e merita di essere ricordato, anche per notare come la preghiera di supplicazione per i fedeli, esprimendosi con le stesse parole della *Eucharistia fidelium*, venga a stabilire una identità di intenzioni che nella primitiva liturgia si completavano armoniosamente.

« διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς  
τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες  
τὸν ἄρτον προσηγέκαμεν  
καὶ παρακαλοῦμεν  
διὰ θυσίας ταύτης  
καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν  
καὶ ἰλάσθητι, θεὲ τῆς ἀληθείας.  
καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος  
ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὁρέων  
καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἓν,  
οὕτω καὶ τὴν ἀγίαν σου ἐκκλησίαν  
σύναζον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης  
[χωρᾶς  
καὶ πάσης πόλεως καὶ κόμης καὶ οἴκου  
καὶ ποιήσον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκ-  
[κλησίαν » (2).

1 «Perciò anche noi  
ripetendo la somiglianza della morte  
offriamo il pane  
e preghiamo  
5 per mezzo di questo sacrificio:  
riconciliati con tutti noi  
e sii propizio, o Dio della verità.  
E come questo pane  
era sparso sopra i colli  
e raccolto fu composto in uno  
così anche la santa Chiesa tua  
raccoglila da ogni nazione e ogni regione  
e ogni città e villaggio e casa  
e fa un'unica vivente universale Chiesa».

Questa mirabile «supplicazione» non è espressa dalla voce stessa dei fedeli al momento della loro offerta, ma dal consacrante al punto centrale del sacrificio.

*disponuntur super altare, adolet episcopus thura et dicunt professionem fidei*. L'editore nota: «Postquam dona fuerint disposita super altare, adoleveritque episcopus thura, «professionem fidei» enunciat coetus. Ad fidei autem professionem emittendam minime adhibet vocabulum «credo» vel «credimus». Videtur exinde formula Nicaena eo tempore nondum in liturgiam inducta». Sembra che questa «professio fidei» spieghi perché Dionigi il Mistico, tra le diverse terminologie usate per la preghiera dei fedeli, senta il bisogno di giustificare la sua preferenza per la «eucaristia» come più espressivo dell'universale senso religioso dei credenti. Senza dubbio alcuno, le divergenze relative alla nomenclatura della «preghiera dei fedeli» non spuntarono fuori quando fu scritto l'«ordo». Se c'è una «professio fidei» che non è il «credo» secondo la «formola di Nicea», si può capire in che senso la ὁμολογία di Dionigi il Mistico possa corrispondere alla «professio fidei» e meglio ancora alla εὐχαριστία.

(1) Il Wobbermin pensa che tutta la collezione liturgica, dove pure si trova questa anafora, debba attribuirsi a Serapione Vescovo di Thmuis († 358) amico di S. Atanasio. Pare però, secondo il giudizio del Rauschen, che egli l'abbia redatta nella sua forma attuale e che, in modo particolare, l'anafora sia la più antica di tutte (RAUSCHEN, *Monumenta*, pag. 26); cfr. *DACL*. XI, 1, 606-612.

(2) Εὐχὴ προσφύρου Σαραπίωνος ἐπισκόπου III, 13; RAUSCHEN, l. 1., 30. Lo sviluppo della supplicazione, inserita nel ringraziamento iniziale della *Didaché*, IX, 4, ha una sua fisionomia spirituale molto suggestiva.

L'idea però permane identica, ed è notevole il senso della universalità propria della Chiesa, espresso nel movimento gradevolmente discensivo e concreto: « Rac- cogli la tua santa Chiesa da ogni *nazione* e da ogni *regione* e da ogni *città* e *vil- laggio* e *casa*, e fa *un'unica vivente universale Chiesa* » (1).

Meglio possiamo comprendere il mistico ringraziamento di CA. VII, 26. Esso è preceduto dall'imperativo: « γίνεσθαι δὲ πάντοτε εὐχάριστοι, ὡς πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δούλοι » (2). Questo dovere del ringraziamento che attuato fa del cristiano una eucaristia vivente, rampolla dall'intimità più profonda dello spirito rigenerato dalla grazia: « Siate sempre in ringraziamento, come servitori fedeli e riconoscenti ».

Naturalmente, come ogni grande principio informatore della vita cristiana tuffa le sue radici nella dottrina di S. Paolo. Egli ritorna spesso su questo spontaneo slancio dello spirito cristiano che ritrova la sorgente feconda della sua vita rinno- vata. La grazia di redenzione abbondantemente riversata sugli spiriti umani, fa sovrabbondare nelle sue molteplici conquiste il ringraziamento a gloria di Dio (3) e questo ringraziamento deve sostituire nello spirito ogni bruttura di lingua (4) nelle relazioni col prossimo, deve accompagnare ogni orazione nostra a Dio (5) per noi e per gli altri (6), deve nobilitare le più umili azioni necessarie alla vita (7).

Tale concetto fu approfondito da Clemente Alessandrino che ha pagine vera- mente commoventi su questo senso di gratitudine e riconoscenza a Dio: « Per tutta la vita, in ogni luogo, lo spirituale e se capita che sia solo con se stesso e qua- lora si trovi con alcuni di coloro che hanno uguale fede, onora Dio cioè professa gratitudine (χάριν ὁμολογεῖ) per la conoscenza della condotta da seguire...; coloro i quali son convinti che Dio è presente sempre e ovunque, per tutta la vita fanno festa: lavoriamo i campi, lodando (αἰνοῦντες); navighiamo inneggiando (ὑμνοῦντες) ed in altra condizione di vita, ci comportiamo a regola d'arte. Più intimamente lo spirituale sta unito con Dio (οἰκειοῦται (8) θεῷ) serio e insieme lieto in tutto: serio per il rivolgimento verso il Divino (διὰ τὴν ἐπὶ

(1) La Chiesa « santa » è, per opera di Dio, « una », ed « universale »: le tre note caratteristiche, come nella *Catechèsi* XVIII, n. 26 di S. Cirillo di Gerusalemme (MG. 33, 1048 A); nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano, avremo la formula piena: « εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστο- λικὴν ἐκκλησίαν » (Mansi, III, 565 BC).

(2) La parola di Gesù: « δοῦτε ἀγαθὴ καὶ πιστέ » (MATTH. XXV, 21) è tradotta in plurale col senso eucaristico « πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δούλοι ».

(3) *II ai Cor.* IV, 15.

(4) *Ephes.* V, 4.

(5) *Philip.* IV, 6.

(6) *I a Tim.* II, 1.

(7) *Ib.* IV, 3-4.

(8) Questo concetto della οἰκειώσις ha un suo sviluppo particolare in S. Basilio. Ognuno può rendersi conto come la stessa parola ha un ben diverso senso presso gli Stoici e presso i pen- satori cristiani. Mi pare che questo dovrebbe essere tenuto in maggior considerazione specialmente trattandosi di stabilire le relazioni genetiche dei due pensieri (cfr. pag. 11 n. 3).

τὸ θεῖον ἐπιστροφὴν), lieto per la considerazione dei beni umani (1) che Dio ci ha dato» (2).

Espressione di tale sentimento è l'inno finale al divino Pedagogo (3).

- 1 « Ἰλαθι (4) τοῖς σοῖς, παιδαγωγέ, παιδίους (5)  
πατήρ, ἡνίοχε Ἰσραήλ, Ὑιὲ καὶ πατήρ,  
ἐν ἅμφω, Κύριε.  
Δὸς δὲ ἡμῖν τοῖς σοῖς ἐπομένους παραγγέλμασι  
5 τὸ ὁμοίωμα πληρῶσαι τῆς εἰκόνης  
αἰσθάνεσθαί τε κατὰ κράτος  
ἀγαθοῦ τοῦ θεοῦ κριτοῦ τε μὴ πικροῦ (6).  
Καὶ πάρασχε ἅπαντα αὐτός,  
ἐν εἰρήνῃ τῇ σῇ πολιτευομένους,  
10 ἐν τῇ σῇ μετατιθεμένους πόλει,  
ἀκμάντως τῆς ἁμαρτίας τὸν κλύδωνα διαπλεύσαντας,  
γαληνιώντας ἀγίῳ συμφέρεσθαι Πνεύματι,  
σοφίᾳ τῇ ἀνεκφράστῳ.  
Νύκτωρ μεθ' ἡμέραν εἰς τὴν τελείαν ἡμέραν  
15 εὐχαριστοῦντας αἰνεῖν αἰνοῦντας εὐχαριστεῖν (7)  
τῷ μόνῳ Πατρὶ καὶ Ὑιῷ,  
Ὑιῷ καὶ Πατρί,  
παιδαγωγῷ καὶ διδασκάλῳ Ὑιῷ,  
Ὑιῷ σὺν καὶ τῷ ἀγίῳ Πνεύματι (8):  
20 » πάντα τῷ Ἐνὶ (9)

(1) Il σεμνός ha un senso di serietà sacra e mistica che non è pesante, per l'altro carattere che l'accompagna: ἡσυχία conservato nel nostro « ilare » più vicino però all'immediato « hilaris » latino, che sembra escludere la serietà o difficilmente stare insieme con essa. Perciò ho preferito tradurre « lieto ». Tale letizia fluisce dallo spirito che considera i beni umani avuti da Dio (διὰ τὸν ἐπιλογισμὸν τῶν ἀνθρωπείων ἀγαθῶν). Si aspetterebbe una volata sui beni celesti che fanno svanire i terreni; invece Clemente invita l'uomo a spingere la riflessione su tutto ciò che lo costituisce e lo riguarda, per cui la stessa esistenza e vita è per l'uomo un bene. S. Basilio svilupperà questo concetto nella sua omilia sul *Ringraziamento*.

(2) *Stromati* VII, 7; *MG.* 9, 452 A.

(3) *Pedagogo* III, 12; *MG.* 8, 680 BC - 681 A.

(4) Cfr. *Luc.* XVIII, 13.

(5) Cfr. *I Ioann.* II, 13, 18.

(6) Contro l'affermazione dello gnosticismo che separava il Dio buono e il Dio giusto e con l'abbandono di questo intendeva scavalcare ogni ordinamento, Clemente domanda che lo stesso Dio il quale è buono e giusto si faccia sperimentare dai suoi figli come buono nel luminoso riflesso della sua immagine in noi perfettamente a Lui somigliante.

(7) Mantengo questa lezione dell'edizione *Potter*. Stählin: « αἰνοῦντας εὐχάριστον αἶνον ».

(8) Sembra che questa (v. 20-31) sia la lode del ringraziamento che i fedeli hanno da ripetere sempre.

(9) Fa stupire che nessuno abbia contestato l'autenticità di questa unificazione universale e l'o-



25 ἐν ᾧ τὰ πάντα  
 δι' ὃν τὰ πάντα ἔν  
 δι' ὃν τὸ αἶν  
 οὓ μέλη πάντες  
 οὓ δόξα αἰῶνες (1).  
 Πάντα τῷ ἀγαθῷ  
 πάντα τῷ καλῷ  
 πάντα τῷ σοφῷ  
 τῷ δικαίῳ τὰ πάντα.  
 30 ᾧ ἡ δόξα  
 καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.  
 ἀμήν »».

1 (2) Sii propizio ai tuoi bambini, o Educatore,  
 padre, guida d'Israele, Figlio e Padre,  
 Uno, ambedue, o Signore.  
 5 Dà a noi che, seguendo i tuoi comandi,  
 compiamo l'assimilazione dell'immagine  
 ed esperimentiamo efficacemente  
 che buono è il Dio e giudice non amaro.  
 E tu stesso elargisci tutto,

riginalità di questo rivolgimento di tutto verso l'Uno che sembrerebbe esclusiva proprietà di Plotino. Ancor più stupisce il fatto che qualche grande maestro da questo punto di appoggio non abbia preso lo slancio per provare scientificamente, che l'opera di Clemente deve essere frutto di qualche discepolo di Plotino, il quale letterariamente con l'ingenua semplicità di quei tempi, assunse la persona di Clemente.

(1) Intendo che lo svolgimento della storia ha nella sua manifestazione suprema la finalità della glorificazione di Dio. Invece il Grabe: « haec potius ita vertenda puto: cuius gloria sunt saecula, i. e. spiritus coelestes, sive angeli » (MG. 8, 681 D). La mia traduzione non è stratosferica come questa del Grabe, ma non è neppure arbitraria, secondo il senso della lettera agli Ebrei, XI, 3: « per fede intendiamo che i secoli furon disposti con parola di Dio, allo scopo che quel che si vede, sbocciasse da ciò che non apparisce ». Quantunque di solito si intenda del mondo che non fu organizzato da Dio con elementi preesistenti, non so se non vi si possa vedere una legge della storia nel suo provvidenziale sviluppo verso le finalità segrete, per cui ciò che è attuato e si vede sorgere non sboccia da interiore forza di impulso spirituale o religioso, ma viene fuori « da ciò che non apparisce » dalla capacità perfettibile dell'uomo sotto l'azione di Dio.

(2) V. *Bibliotheca Patrum Salesiana*, II, « Il Pedagogo », testo, introduzione e note del Sac. Boatti Abele, Torino 1937, pag. 535-37 testo con la lezione dello Stählin al v. 15; 534-36 traduzione. Ho preferito divertirmi a farne io una traduzione di mio gusto, senza offendere nessuno ed ho pure pensato che non era uscire di carreggiata riportare questo inno di Clemente Ales. almeno come documento di una orazione privata. Infatti, il Bingham per spiegare il can. XIX del Concilio di Laodicea interpreta « la orazione in silenzio » nel senso di una personale e intima preghiera fatta a Dio dai fedeli all'inizio della Liturgia eucaristica.

10           così che, vivendo nella tua pace  
per essere trasferiti nella tua città,  
valicando senza ondeggiamenti i marosi del peccato,  
tranquilli siamo portati insieme dallo Spirito Santo,  
la Sapienza ineffabile;

15           Di notte, durante il giorno, fino al giorno perfetto  
ringraziando lodiamo e lodando ringraziamo  
l'unico Padre e il Figlio,  
il Figlio e il Padre,  
il Figlio, Educatore e Maestro,  
e insieme lo Spirito Santo:

20           " Tutto all'Uno,  
nel quale è tutto,  
pel quale tutto è uno (1),  
pel quale è il sempre,  
del quale siamo tutti melodie (2)  
25           di cui sono gloria i secoli.

          Tutto al Buono,  
tutto al Bello,  
tutto al Sapiente,  
al Giusto tutto.

30           A Lui la gloria  
e ora e nei secoli. Così sia " ».

Questo inno, insieme ad un altro pure di Clemente Alessandrino ha un carattere di *devozione privata* e quantunque qualcuno li abbia considerati ambedue come liturgici, « è cosa dubbia che siano stati usati nella liturgia » (3), non perché non lo meritassero, ma, come dicono, per la loro superiore raffinatezza, in perfetta armonia col carattere aristocratico della spiritualità di Clemente Alessandrino.

L'educazione personale alla orazione ha il suo programma in Origene, per lo sviluppo di tale atto religioso nelle sue quattro manifestazioni; in Basilio, per la conservazione dell'interiore gioia sgorgante dalla considerazione dei benefici di Dio.

« Secondo le forze, dice Origene, al principio e nel preambolo dell'orazione,

(1) Nota il δὲ ὅν — « per opera del quale » che esprime la causalità efficiente principale per la convergenza della molteplicità verso l'unità di ordine.

(2) *Di solito*: « cuius membra sumus omnes »; « di cui tutti siamo membri » (Boatti). Preferisco intendere μέλη nel senso musicale.

(3) « Les deux hymnes de Clement d'Alexandrie au II<sup>e</sup> siècle que l'on a cités si souvent, ne manquent pas de mérite, mais il est douteux qu'elles aient jamais été employées dans la liturgie » (F. CABROL, *Le livre de la prière antique*, Paris 1913<sup>4</sup>, pag. 143).

si ha da rendere gloria a Dio mediante il Cristo insieme glorificato, nello Spirito Santo a cui insieme si inneggia (1).

Dopo ciò, *ciascuno ha da ordinare ringraziamenti comuni per i benefizi elargiti a tutti e per quelli che privatamente ha ricevuto da Dio* (2).

Dopo il ringraziamento, mi sembra che uno, fattosi severo accusatore dei propri peccati, debba domandare a Dio anzitutto guarigione (3) per allontanarsi dall'abitudine che lo trascina a peccare e poi perdono dei trascorsi.

Dopo la confessione, mi pare si debba aggiungere la domanda delle grandi e celesti cose e per sé e per tutti e per gl'intimi e per gli amici. Alla fine, si ha da chiudere la orazione con una glorificazione di Dio mediante il Cristo nello Spirito Santo » (4).

Ma il miglior commento al ringraziamento mistico delle CA, l'abbiamo nella omelia di S. Basilio *περὶ εὐχαριστίας* e per questa via, mentre rimaniamo nello sviluppo dello stesso concetto, lo vediamo fiorire nell'ambito della liturgia, perché, probabilmente questa omelia sul « Ringraziamento » è una « διδασκαλία » (noi si direbbe una predica) fatta in chiesa, prima che catecumeni e penitenti fossero congedati e gli « eretti » e i fedeli inneggiassero la loro orazione di ringraziamento sul tipo della « εὐχαριστία μυστική » delle CA. VII, 26.

Questa omelia contiene in una prosa ben ritmata, la enumerazione dei benefizi di Dio per i quali sempre vivo ha da essere in noi il senso della gratitudine e riconoscenza (5). Mi sia permesso citarne il classico testo originale, anche per no-

(1) « ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι συννοούμενῳ ». Questo mi permette di chiamare « inno » una qualche « orazione », senza incorrere nei fulmini filologici di Mgr. Athénagoras.

(2) « τακτέον ἐκάστῳ εὐχαριστίας τε κοινὰς ὑπὲρ τῶν εἰς πάντας εὐεργεσιῶν καὶ ὧν ἰδίᾳ τέτευχεν ἀπὸ θεοῦ ».

(3) « ἴασιν »: per questo sono molto contento di avere ricostruito nel frammento A di Dêr-Balyzeh: δὸς ἡμῖν ἰ[α]σιν.

(4) ORIGENE, *De Oratione*, 33 (MG. 11, 557 B-560 A). D. LECLERCQ (*DACL*. XI, 1, 576) pensa che Origene « sembri fare allusione all'anafora forse nella forma alessandrina ». Poi (pag. 577) ricorda « l'ordinamento generale dell'anafora nella liturgia di S. Marco ». Debbo però osservare che Origene parla « περὶ τῶν τόπων τῆς εὐχῆς » e dice esplicitamente che egli intende raccogliere in sintesi ciò che ha trovato sparso nelle Scritture riguardo all'orazione di cui segna « i luoghi » o sorgenti a cui attingere, come più tardi i teologi determineranno « i luoghi » delle loro argomentazioni. Su questo « modello » si svolgono gli atti dell'orazione e privata e pubblica: non che i liturgisti l'abbiano avuto presente se vivevano prima di Origene, ma avendo davanti il normale sviluppo dell'orazione secondo la Scrittura, è chiaro che non possono mancare delle coincidenze. Oggi ancora una adorazione eucaristica si svolge secondo un classico programma analogo: adorazione, ringraziamento, riparazione, domanda.

(5) Nella prima parte dell'*Anafora Eucaristica* delle CA. VIII, 12 si ritrovano più sviluppati questi stessi motivi di riconoscenza verso Dio. I benefizi divini riguardanti la creazione dell'uomo, la sua elevazione e caduta, la promessa di redenzione (*Mansi*, I, 556 CE) formano una pagina religiosa piena di vita. Se questo complesso dottrinale obiettivo fosse stato liturgicamente espresso soltanto in questa « orazione teologica » non mi sarei fidato di citarlo per illustrare la « eucaristia iniziale », ma la sua presenza — forse si potrebbe dire: il suo ritorno — in una omelia di S. Basilio,



tare le molteplici variazioni dello stesso tema inesauribilmente fecondo, presente come realtà viva nella Eucaristia:

- 1 « ἀλλὰ μὲν διδασκέθωσαν  
 ὅσαι τοῦ χαίρειν εὐλόγως  
 αἱ ἀφορμαὶ διὰ τῆς τοῦ θεοῦ  
 μεγαλοδωρεᾶς ἡμῖν πρόκεινται·
- 5 παρήχθημεν εἰς τὸ εἶναι μὴ ὄντες  
 κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος (1) ἐγενήθημεν  
 νοῦν καὶ λόγον συμπληροῦντα  
 ἡμῶν τὴν φύσιν ἔχομεν,  
 δι' οὗ τὸν θεὸν ἐγνωρίσαμεν
- 10 καὶ τὰ κάλλη τῆς κτίσεως  
 ἐντέχνως (2) καταμανθάνοντες  
 δι' αὐτῶν, οἶονεὶ διὰ γραμμάτων τινῶν  
 τὴν μεγάλην τοῦ θεοῦ περὶ πάντα  
 πρόνοιαν καὶ σοφίαν ἀναγινώσκωμεν·
- 15 διακριτικοὶ ἐσμεν  
 ἀγαθοῦ καὶ τοῦ χείρονος  
 ἐκλογὴν τοῦ συμφέροντος  
 καὶ ἀποστροφὴν τοῦ βλαβεροῦ  
 ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως δεδιδάγμεθα·
- 20 ἀλλοτριωθέντες θεοῦ  
 διὰ τῆς ἁμαρτίας,  
 πάλιν, εἰς τὴν οἰκειότητά ἀνεκλήθημεν (3),

sembra legittimo motivo a richiamare il valore illustrativo della orazione di ringraziamento fatta dai fedeli, al principio della messa. Tanto più che tutti questi benefici sono presentati come molteplici motivi di intima gioia spirituale, secondo il principio sviluppato da Clemente Alessandrino, secondo il concetto di S. Paolo.

(1) S. PAOLO, ai Colos. III, 10: il rinnovamento interiore dello spirito ha il suo normale presupposto in questo peculiare carattere dell'uomo costituito nei suoi elementi proprii, « κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν » (cfr. Gen. I, 26-27).

(2) Clemente Alessandrino parla di una condotta spirituale a regola d'arte « κατὰ τὴν ἄλλην πολιτείαν ἐντέχνως ἀναστρεφόμεθα » (Strom. VII, 7) e penso si riferisca all'arte cristiana del vivere umano; qui S. Basilio richiama l'ἐντέχνως καταμανθάνοντες, che è come dire, l'arte cristiana del pensare umano, la quale coincide, nei suoi presupposti, con la vita stessa propria dell'uomo: arte nel senso di forza costruttiva regolata da norma luminosa, non nel senso di artificiosità, perché, come dice Dionigi il Mistico, la Teologia, cioè la parola di Dio all'uomo si serve senza finzione e artificiosità (ἄτεχνως) delle formazioni poetiche, per elevare connaturalmente lo spirito umano (Gli intelligibili e i sensibili, trattato di Dionigi il Mistico, che è come il suo « discorso del metodo », manipolato e premesso alla redazione attuale della Gerarchia Celeste: Ger. Cel. II, 1; MG. III, 137 AB).

(3) Cfr. il concetto di S. Paolo: « οἰκεῖται τοῦ θεοῦ » (Efes. II, 19) il cristiano appartiene

25 τῷ αἵματι τοῦ Μονογενοῦς  
 ἐκ τῆς ἀτίμου δουλείας ἐξαίρεθέντες.  
 ἀναστάσεως ἐλπίδες  
 ἀγγελικῶν ἀγαθῶν ἀπολαύσεις  
 ἡ ἐν οὐρανοῖς βασιλεία  
 τὰ ἐν ἐπαγγελίαις ἀγαθὰ  
 καὶ διανοίας καὶ λόγου  
 30 δύνανται ὑπερβαίνοντα » (1).

- 1 «Ma imparino quanti motivi  
 di rallegrarci ragionevolmente  
 si presentino a noi  
 per la magnificenza di Dio.  
 5 \* Non esistenti fummo prodotti nell'essere,  
 fummo fatti secondo l'immagine del Creatore  
 abbiamo mente e ragione  
 completante la nostra natura

alla famiglia e casa di Dio. La πρὸς ἐαυτοὺς οἰκειώσις degli Stoici perde il suo veleno di orgoglio e acquista il suo senso di perfezione col principio elaborato dalla scuola cristiana di Alessandria e di Cappadocia, alla luce del concetto paolino. Clemente Alessandrino mostra come ogni intimità con le cose belle οἰκειώσις ἡ πρὸς τὰ καλὰ che apre il cuore alla brama del possesso, diventa virile atteggiamento dello spirito nell'unità della fede che, con la carità eleva all'intimità dell'impassibile Dio (τὴν ἐκ τῆς ἀγάπης οἰκειώσιν πρὸς τὸν ἀπαθῆ θεόν *Strom.*, VI, 9; *MG.* 9, 293 CD - 296 A); perciò, unito a Dio è insieme serio e lieto (*Strom.* VII, 7; *MG.* 9, 452 A). S. Basilio riprende questo concetto della οἰκειώσις divina nella vita dell'uomo. L'opera dell'umana redenzione è « un richiamo dalla caduta e un ritorno εἰς οἰκειώσιν τοῦ θεοῦ — alla intimità di Dio » (*de Spir. Sancto* XV, 35; *Opp.* III, 28 C). In questa omelia sul ringraziamento dice senz'altro « fummo richiamati all'intimità ». La vita cristiana è per tal modo « avvicinamento » (*Rom.*, V, 2) cioè secondo la spiegazione basiliana: « nostra assunzione e intimità con Dio, mediante il Cristo » (*de Spir. Sancto* VIII, 17; *Opp.* III, 14 B). La perfezione spirituale ha nel *Cantico dei Cantici* la sua espressione più alta, « perché esso contiene l'armonia della sposa e dello sposo, cioè ψυχῆς οἰκειώσιν πρὸς τὸν θεὸν λόγον » (*Hom. in Principium Proverb.*, I; *Opp.* II, 98 AB). Questa intimità dello spirito con Dio, è preparata dalla intimità delle energie che operano il bene: « colui il quale non gli diviene intimo e non s'avvicina a Dio mediante le opere (ὁ μὴ διὰ τῶν ἔργων οἰκειωθείς καὶ πλησιάσας τῷ θεῷ) non può vedere le opere di Lui coi puri occhi del pensiero » (*hom. in Psal.* 45, 7; *Opp.* I, 175 AB). Nella invocazione pontificale per il ringraziamento dopo la Comunione, ritorna il concetto della intimità: « καὶ σοὶ προσφικεῖσθαι » (CA. VIII, 15) dove bene è messo in rilievo il divenire intimo e familiare con Dio, per opera di Dio stesso (v. pag. 45, 10).

(1) S. BASILIO, *Omelia περὶ εὐχαριστίας*, n. 2; *Opp.* II, 26 E - 27 AB. Dopo una tale esortazione che apriva i luminosi orizzonti della più bella realtà umana e divina, la formola che presenta il mistico ringraziamento ha un suo speciale significato: « riguardo alla eucaristia, dicendo in questo modo: noi ti ringraziamo o Padre nostro... ». Con un altro sviluppo del tutto pratico e profondamente umano S. Giovanni Crisostomo spiega *I ad Tim.* II, 1, concludendo: « πᾶσα τοίνυν ἡμῖν εὐχὴ εὐχαριστιᾶν ἐχέτω » (*hom.* VI, in *Epist. I ad Tim.*, n. 2; *Opp.* XI, 580 A; *MG.* 62, 531).

- 10            mediante la quale acquistiamo la conoscenza di Dio  
             e, a regola d'arte, considerando la bellezza del creato  
             per tal mezzo, come mediante certe lettere,  
             riconosciamo la grande provvidenza di Dio  
             per tutte le cose  
             e la (sua) sapienza;  
15            possiamo discernere  
             il bene ed il male  
             e dalla stessa natura abbiamo imparato  
             la scelta di ciò che giova  
             e la fuga di ciò che è nocivo;  
20            \* straniati da Dio  
             a causa del peccato  
             di nuovo fummo richiamati all'intimità,  
             strappati dalla schiavitù disonorevole  
             col sangue del Monogenito.  
25            \* Speranze di resurrezione  
             godimenti di beni angelici  
             la sovranità nei cieli  
             questi i beni (racchiusi) nelle promesse,  
             e che superano la forza  
30            del pensiero e del ragionamento ».

Questi richiami al pensiero dei grandi maestri che nella tradizione dottrinale del Cristianesimo hanno lasciato un'impronta incancellabile, non sono una inutile divagazione o superfluo sfoggio di erudizione.

In realtà, noi possiamo meglio capire quella trasformazione del primitivo « ringraziamento » della *Didaché*, in una « mistica eucaristia » che mentre come « innologia universale » professa la sua gratitudine a Dio per tutti i suoi doni, contiene pure un simbolo che è tutta la religione cristiana: tutta l'economia naturale e soprannaturale ha la sua semplice espressione nell'inclusione dommatica che trasforma il primitivo documento della riconoscenza cristiana a Dio per il beneficio della redenzione in una « dottrina » e « compendio dottrinale » del nuovo messaggio di salute e di speranza.

E si capisce anche — in funzione del principio provvidenziale — la trasformazione della supplicazione dei fedeli che esprime non più un desiderio (συναχθήτω) ma un imperativo (συνάγαγε) a Colui dal cui amore tutto può sperare.

Finalmente, la riconoscenza ha il suo segno sensibile nell'offerta del pane e del vino che *dinanzi* (ἔντι) alla divina realtà (τύπος) vengono ad avere il nuovo senso della comunione con Dio e della unione tra i fratelli.

Sotto questo aspetto, non abbiamo qui una composizione letteraria, ma una espressione di vita pienamente e coscientemente vissuta.

L'«eucaristia» della *Didaché* — penetrata dal suo luogo di origine nell'Asia Minore, attraverso i continui scambi ecclesiastici privati e pubblici — può essere rimasta nel quadro primitivo della liturgia (1) con in più un suo caratteristico interiore sviluppo dottrinale, riguardo agli articoli cristologici della religione cattolica.

Non è improbabile che, mentre nell'ambiente liturgico di Antiochia si vedevano fiorire nuove formole di supplicazione, in alcune chiese della Cappadocia e del Ponto si conservasse quella primitiva formola, già attestata forse da Plinio il Giovane, almeno per le chiese del Ponto occidentale.

A questo proposito si può ricordare la lettera 207 di S. Basilio al clero di Neo-Cesarea nel Ponto Polemonico scritta nel 375. In questa lettera c'è un accenno alla innovazione delle «litanie», «che voi, egli dice, ora praticate» (2).

Ponendo che il quadro liturgico delle CA. II, 57 — nel quale la preghiera fatta dai fedeli prima dell'offerta *coesiste* con la litania diaconale dopo il bacio di pace — corrisponda al periodo di transizione a cui accenna la lettera 207 di S. Basilio ed abbia avuto la sua applicazione nella chiesa di Neo-Cesarea, noi possiamo facilmente comprendere come egli si appellasse a tale innovazione per legittimare ancor meglio le sue istituzioni liturgiche.

Al clero di Neo-Cesarea che criticava il canto dei salmi introdotto da San Basilio nella sua chiesa, egli oppone la innovazione delle «litanie» che non c'erano al tempo di S. Gregorio Taumaturgo. «Anche noi non facciamo altro che suppli-

(1) CA. II, 57 senza la litania diaconale e la invocazione pontificale che sembrano dovute ad un ulteriore sviluppo, come appare dal luogo parallelo del libro VIII, 6-12, può forse dare un'idea di tale ordine primitivo con l'iniziale orazione dei fedeli, che, nel caso, potrebbe essere la Eucaristia della *Didaché*.

(2) *Epist.* 207, n. 4: «ma non c'erano queste cose al tempo del Grande Gregorio, si dice. Va bene, ma neppure c'erano αἱ λιτανεῖαι ἃς ὑμεῖς νῦν ἐπιτηδεύετε» (*Opp.* III, 311 D). La sua memoria era sempre viva e l'impronta da lui lasciata in Neo-Cesarea era rimasta fino allora immutata tanto che «non avevano aggiunto alla Chiesa né una qualche pratica, né una parola, né un qualche rito mistico, fuori di quel che egli lasciò» - «οὐ πρᾶξιν τινα, οὐ λόγον, οὐ τύπον τινὰ μυστικὸν παρ' ὃν ἐκεῖνος κατέλιπε, τῇ ἐκκλησίᾳ προσέθηκαν» (*de Spiritu Sancto*, c. XXIX, n. 74; *Opp.* III, 63 A). Non ho trovato parola adatta per tradurre quel «τύπον» e ho adottato la parola scelta dal traduttore latino: «ritum»; però preferirei: «dispositivo liturgico», sembrandomi che quel «τύπος μυστικός» corrisponda all'«ordo missae» della liturgia latina. Questo giudizio sulla Chiesa di Neo-Cesarea che si trova nel libro *de Spir. Sancto* (scritto dopo il 7 settembre 374, probabilmente nella prima metà del 375) mette meglio in rilievo la innovazione introdotta in questo stesso anno (la lettera 207 è della fine estate 375) da Atarbio che, quantunque parente di S. Basilio (*Vita Basilii* c. XXVI, 6; *Opp.* III, pag. CXXV), gliene diceva e faceva di tutti i colori, prendendo pretesto dalle istituzioni più sante della Chiesa di Cesarea (*ib.* c. XXXIII, 2; *ib.* pag. CXLVIII-CXLIX). In queste circostanze di lotta subdola e malvagia il «νῦν ἐπιτηδεύετε» ha una vivezza sua propria, come se dicesse: «su cui voi ora a bella posta insistete».



care per i nostri peccati, soltanto che plachiamo il nostro Dio non con parole di uomo, come voi, ma con gli oracoli dello Spirito Santo ». Nulla quindi potevano dire contro le sue istituzioni liturgiche che se erano fatte da un uomo, venivano attuate ricorrendo alle preghiere dettate dallo Spirito Santo e cioè ai *Salmi* biblici.

A causa delle osservazioni contenute nella lettera 207 di S. Basilio, e pur ammettendo col Probst che egli nel regolare lo sviluppo della liturgia nella sua chiesa di Cesarea abbia preso « come filo conduttore la liturgia clementina che era la più antica » (1), penso che nel quadro primitivo antecedente dato dalle CA. II, 57 abbiano da essere eliminati i due elementi della litania diaconale seguita dalla invocazione pontificale.

Senza questi dati di più recente istituzione o almeno recentemente penetrati in Asia Minore, si avrebbe così questo quadro del tutto primitivo per la celebrazione eucaristica nelle chiese della Cappadocia e del Ponto (2):

### 1° Rinvio dei catecumeni e dei penitenti.

« μετὰ δὲ τῶν κατηγουμένων καὶ      «Dopo l'uscita dei catecumeni e  
τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον.      dei penitenti,

### 2° Preghiera dei fedeli.

προσευχάσθωσαν τῷ θεῷ.....      preghino Dio,

### 3° Funzioni dei diaconi (3).

οἱ δὲ διάκονοι, μετὰ τὴν προσευχὴν,      *dopo la preghiera*, alcuni dei diaconi  
οἱ μὲν τῇ προσφορᾷ τῆς εὐχαριστίας      si occupino dell'offerta dell'eucaristia  
σχολάζετῶσαν ὑπηρετούμενοι τῷ τοῦ      servendo il corpo del Signore  
κυρίου σώματι μετὰ φόβου· οἱ δὲ τοὺς      con timore; altri osservino la gente e  
ἄλλους διασκοπεῖτῶσαν καὶ ἡσυχίαν      procurino che tutti stiano tranquilli.  
αὐτοῖς ἐμποιέτωσαν·

(1) Cit. da DE MEESTER, *Liturgies Grecques*, DACL. VI, 2, 1597.

(2) Per lo stesso motivo ritengo che nella descrizione del rito in uso nella Chiesa di Neo-Cesarea o Pontica data dallo *Hanssens* (ILRO. II, 433-434) secondo il Brightmann (ivi citato) non sia esatto porre l'elemento della litania diaconale: « Oratio litanica a diacono pronuntiabatur » (κηρύττειν, κήρυγμα) almeno per il periodo antecedente la innovazione del Vescovo Atarbio fatta verso il 375. Il testo della lettera 155 non si riferisce alla litania diaconale, ma a quello che noi chiamiamo il *memento dei vivi* nell'Anafora eucaristica o Canone. La lettera 207 non è citata nell'elenco dei testi di S. Basilio relativi alla liturgia, eppure ha una certa sua importanza perché segna un momento interessante nella vita liturgica di Cesarea e di Neo-Cesarea. Ho esaminato le 37 citazioni elencate dallo *Hanssens* (ib. pag. 433), ma, per quanto mi consta, non ho colto nessuna ragione plausibile di dare altra spiegazione alle lettere 155 e 207.

(3) Nota che le funzioni dei diaconi, secondo CA. II, 57, sono ricordate in atto, *dopo* la preghiera dei fedeli; nel quadro di Dionigi il Mistico EH. III, 2 i diaconi fanno le loro funzioni, quando i fedeli hanno *prima* professato la universale innologia.

4<sup>o</sup> *Proclamazione del diacono assistente.*

λεγέτω καὶ ὁ παρεστὼς τῷ ἀρχιερεῖ	e il diacono che assiste il Vescovo dica
διάκονος τῷ λαῷ.	al popolo:
« μή τις κατὰ τινας »	« nessuno abbia risentimento contro al-
μή τις ἐν ὑποκρίσει. »	« nessuno sia in ipocrisia. [cuno] ».

5<sup>o</sup> *Bacio di pace.*

εἶτα καὶ ἀσπαζέσθωσαν.....	in seguito si abbraccino;
----------------------------	---------------------------

6<sup>o</sup> *Anafora eucaristica.*

μετὰ δὲ ταῦτα γινέσθω ἡ θυσία	dopo ciò si faccia il sacrificio
..... φυλαττεῖσθωσαν δὲ αἱ θύραι (1) ».	..... siano custodite le porte ».

A prima impressione, qualcuno potrebbe considerare arbitraria la eliminazione della litania diaconale (seguita dalla invocazione pontificale) dal quadro liturgico delle CA. II, 57, giudicandola sottilmente combinata per arrivare ad uno scopo recondito.

Però, se poniamo mente alla documentazione dalla quale dipende la elaborazione liturgica delle CA. II, 57, facilmente possiamo renderci conto che tale eliminazione non è né arbitraria, né cercata per la necessità della causa: è anzi un dato che emerge spontaneamente e solo ha da essere registrato.

La « Didascalia degli Apostoli » presenta gli elementi liturgici del quadro precedente nel modo che porta in sé il sigillo della primitiva semplicità:

« ... *ut cum surgiitis orantes*, praepositi surgant primi et post eos viri laici, deinde iterum feminae.

Nam *orientem versus oportet vos orare*, sicut et scitis scriptum esse: date laudem Deo qui adscendit super coelum coeli ad orientem.

Diaconorum autem unus semper adstet *oblationibus eucharistiae* et alter foras stet ad portam spectans introeuntes et postea *cum vos offeretis*, simul ministrent in ecclesia » (2).

Come si può vedere da questa testimonianza, lo svolgimento liturgico della fase iniziale della Messa dei fedeli, presenta due atti distinti e fondamentali: « orazione dei fedeli », « offerta del pane e del vino »; con le funzioni dei diaconi per il buon ordine ritroviamo gli elementi primitivi del quadro delle CA. II, 57.

Che la orazione iniziale dei fedeli non coincida con la preghiera diaconale, ma

(1) CA. II, 57 (Mansi I, 361 E - 364 AC).

(2) RAUSCHEN, *Monumenta Eucharistica* VI: *Ordo Synaxis christianae ex Didascalia* II, 57, pag. 24-25.

abbia un suo proprio carattere può rilevarsi dalle parole del salmo citate: «*date laudem Deo*». La lode (*αἶνος*) data a Dio dai fedeli al principio della celebrazione eucaristica (1), spiega bene il senso della «innologia» (2).

Invece, per la Chiesa di Neo-Cesarea, con l'innovazione della preghiera litanica si avrebbe il quadro stesso com'è descritto nelle CA. II 57, che è poi l'identico quadro precedente, con in più la litania diaconale e l'invocazione *pontificale* dopo il bacio di pace:

1° Rinvio dei catecumeni e dei penitenti;

2° *Preghiera dei fedeli*;

3° Funzioni dei diaconi:

a) raccolta delle offerte;

b) disposizione dei fedeli;

4° Proclamazione del diacono assistente;

5° a) Bacio di pace (3).

b) *Litania diaconale*;

c) *Invocazione pontificale*.

6° Anafora.

(1) Sarebbe interessante stabilire il rapporto della «lode» iniziale e della «innologia» eucaristica con lo «*hallel*» nella celebrazione pasquale presso gli ebrei. L'accenno come questione liturgica già veduta da competenti, senza insistere di più sul suo sviluppo e sul diverso carattere preso, passando dalla liturgia giudaica a quella cristiana.

(2) L'ulteriore sviluppo nella *Didascalia*, secondo il testo pubblicato dal RAUSCHEN, *non menziona né la litania diaconale né la invocazione pontificale* inserita dalle CA. II, 57 dopo il bacio di pace, ma dà soltanto degli avvisi ai diaconi, riguardo alla *disciplina dei fedeli*: «E se il diacono che sta dentro, trova che qualcuno non è al suo posto lo richiami all'ordine e fattolo alzare lo mandi a sedere al posto che gli conviene... e il diacono provveda che ognuno di quelli che entrano vada al suo posto... e il diacono similmente provveda che nessuno bisbigli o dorma o rida o ammicchi. Perché in chiesa bisogna stare svegli con disciplina e riservatezza *fare attenzione alla parola del Signore*» (ib. pag. 25). Questo richiamo alla vigilanza per la conservazione dell'ordine e della disciplina trovasi pure nelle CA. II, 57 (*Mansi* I, 361, CE) che subito soggiungono: «e dopo ciò (= dopo l'omelia del Vescovo) stando ritti in piedi e rivolti verso oriente, tutti quanti con voce concorde preghino Dio...», come abbiamo già visto.

(3) Il posto del bacio di pace nel quadro delle CA. II, 57 è quello giusto. D. Leclercq dice: «est à sa vraie place» (*DACL.* III, 2, 2788), mentre il posto che ha nel quadro delle CA. VIII, 11 indicherebbe piuttosto una rubrica in formazione. La «Liturgia Clementina» (*DACL.* III, 2, 2748) nella disposizione delle CA. VIII, 6-12 è messa in raffronto col quadro delle CA. II, 57 da D. Leclercq (*DACL.* III, 2, 2789-2790). Il n. 3 è segnato secondo la sua nomenclatura. Quanto all'uso della Liturgia Clementina, RAUSCHEN osserva: «Liturgia quae in octavo libro Constitutionum tradita est eamque ob causam Clementina dicitur, integerrima est et perfectissima omnium quae ex quattuor primis saeculis ad nos pervenerunt. Jam PROBST eam, eandem fere esse iudicavit atque eam quae iam aevo apostolico in usu erat; hanc ad sententiam confirmandam DREWS solidissima argumenta conguessit» (RAUSCHEN, *Monumenta*, pag. 141-42).

Successivamente, in forza dell'ordinamento stabilito dal canone XIX del Concilio di Laodicea (1), il dispositivo liturgico subirebbe questa modificazione.

1º Rinvio degli esclusi dalla Liturgia eucaristica:

- a) preghiera per i catecumeni;
- b) preghiera per i penitenti.

2º *Preghiere dei fedeli*:

- jº La prima in silenzio ed è l'*orazione eucaristica* fatta dai fedeli stessi;
- ijº La seconda per proclamazione ed è la *Litania diaconale* (= 5 b);
- iiº La terza per proclamazione ed è la *Invocazione pontificale* (= 5 c).

3º Funzioni dei diaconi: raccolta delle offerte; disposizione dei fedeli;

4º Proclamazione del diacono assistente;

5º Bacio di pace (= 5 a);

6º Anafora.

#### **B) Senso della Innologia Universale; suo valore e sua scomparsa dal quadro liturgico.**

Dopo quanto s'è visto e dopo l'incontro con la orazione del ringraziamento non più come semplice espressione di riconoscenza a Dio, ma modificata nella sua intima struttura per farne una « mistica eucaristia » avente in sé un vero e proprio simbolo della religione cristiana, noi potremmo forse pensare che questa sia la orazione corrispondente all'« Innologia Universale ».

Ciò è possibile, ma non potremmo affermarlo con evidente certezza storica; almeno si può dire che se non è questa, *doveva essere* qualcosa di somigliante. Dico: doveva essere, perché non ostante il suo senso profondo e il suo valore, questa preghiera è scomparsa dal quadro liturgico.

#### **Iº SENSO DELL'« INNOLOGIA UNIVERSALE ».**

In ogni caso, in questa orazione si verificano pienamente i dati positivi che Dionigi il Mistico enunzia come proprii dell'« inno » dei fedeli.

È una « innologia » perché, nel senso che abbiamo incontrato in Clemente Alessandrino ed in Origene, è una orazione che loda Dio.

È una innologia « universale » perché lo loda per *tutti* i benefici a noi elargiti ed anche perché, quantunque non abbia un carattere canonico non è una orazione

(1) Mansi II 567 BC; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles* I, 2 pag. 1010; cfr. *DACL* IX, 2, 1547; v. pag. 33-34, dove si spiega questo canone.



privata (1). In uso nella Chiesa primitiva, come apparisce dalla *Didaché* essa poteva apparire universale anche quanto al tempo e ai luoghi nei quali era usata. E sebbene, tra l'altre, essa apparisse più come tipo da cui diverse formole simili erano derivate che come unica espressione del ringraziamento, questo stesso contribuiva a renderla più preziosa per la sua fecondità.

Poteva pure essere chiamata «una professione» specialmente quando, prima del dispositivo liturgico segnato nel can. XIX del Concilio di Laodicea, «con voce concorde» era detta dai fedeli all'inizio della messa; soprattutto, quando, dopo un più o meno lungo periodo di penitenza, gli «eretti» potevano di nuovo prender parte a tale orazione, professando così la loro reinserzione nel corpo visibile della Chiesa.

Ed era inoltre «il simbolo della religione» perché realmente col suo nuovo contenuto, essa assurgeva a compendio dottrinale di tutto l'insegnamento cristiano, autentico «μάθημα καὶ συμμάθημα τῆς πίστεως» secondo una più recente terminologia già segnalata.

Ma la parola più divina era quella che la distingueva nella sua intima struttura come «eucaristia iniziale». Così non si confondeva col «ringraziamento» contenuto nell'*Anafora* e neppure con la «eucaristia finale» che i fedeli facevano dopo la comunione. Ed era, soprattutto, «eucaristia»; non solo come *ogni orazione* suggerita da tale carattere e come spremuta dal cuore ripieno di riconoscenza e perciò spinta ad adorare, glorificare, supplicare, domandare, ma proprio come espressione speciale dell'anima cristiana che a Dio inneggia per dire a Lui tutta la sua gratitudine, all'inizio del rinnovamento del grande Sacrificio, dal quale sgorga la redenzione del mondo.

Da queste considerazioni, non del tutto prive di senso storico, apparisce già il valore della preghiera eucaristica iniziale. Di essa, se si è persa la traccia nell'ulteriore sviluppo liturgico, essendo stata assorbita dalla litania diaconale e sostituita dalla preghiera per i fedeli, se ne può ritrovare qualche ricordo e qualche formola nella documentazione liturgica che possediamo.

Meglio ancora si vedrà il valore di tale orazione dei fedeli, cercando di esaminare un po' più da vicino la disciplina penitenziale in rapporto con la celebrazione eucaristica. Mi rendo perfettamente conto che le ricerche diventano sempre più delicate e il terreno piuttosto pericoloso, ma con le dovute cautele e riserve, si può procedere oltre.

(1) Il Canone LIX del Concilio di Laodicea (*Mansi*, II, 574 C) stabilisce «che non si deve dire in chiesa canti privati» (ἰδιωτικὸς ψαλμός). Non so se l'insistenza di Dionigi riveli una preoccupazione di legittimare la continuazione dell'uso di inneggiare così all'amore del Sommo Dio verso gli uomini, com'egli dice (*EH.*, III, 3, 8).

II. VALORE DELLA INNOLOGIA UNIVERSALE  
RISULTANTE DALLA DISCIPLINA PENITENZIALE  
IN RAPPORTO CON LA LITURGIA EUCARISTICA:

1° *Gli esclusi dalla audizione liturgica.*

Lo sviluppo della disciplina penitenziale quale si rivela in Dionigi ha una doppia importanza: anzitutto ci fa comprendere come da questa disciplina sia derivata la preoccupazione di proporzionare l'insegnamento e il culto cristiano alle condizioni spirituali dei membri della Chiesa.

Più che vedere in questa preoccupazione un riflesso mimetico del «segreto» dal quale erano circondati i misteri pagani, questo fatto ci invita a considerare questa sollecitudine come un metodo pedagogico ispirato dalle parole di Gesù «non date ciò che è santo ai cani e non gettate le vostre perle ai porci, affinché non le calpestino con le loro zampe e rivoltandosi contro di voi vi sbranino» (1). Infatti, come si rileva dal quadro liturgico spiegato da Dionigi, nello stesso ambito degli appartenenti alla Chiesa si distinguono diverse categorie spirituali ed è evidente che non si potevano tutte trattare allo stesso modo.

L'efficacia della positiva formazione cristiana è riposta in questa legge della proporzione. Già la *Didaché* richiama la parola di Gesù facendone l'applicazione proprio alla celebrazione eucaristica: «perché intorno a questo, ha detto il Signore: non date ciò che è santo ai cani» (2).

Analoga constatazione si ritrova nella Prima Apologia di Giustino (cap. 66) e da ciò si capisce la costante sollecitudine che i partecipanti alla Eucaristia siano non solo *credenti e battezzati*, ma *spiritualmente adatti* ad assimilare tale cibo divino.

Ciò, inoltre, importa una vigilante attenzione ad escludere coloro i quali per mancanza di questa triplice disposizione non potevano partecipare alla Eucaristia ed in generale erano esclusi da quegli atti culturali ai quali potevano essere presenti altre categorie.

Nella Gerarchia Ecclesiastica questa doppia preoccupazione è costante, come risulta dai testi seguenti:

1° La immaginificazione delle realtà spirituali ha una sua iniziale motivazione in ordine a coloro che non sono sacri (τῶν ἀνιέρων) οἷς οὐδὲ τῶν συμβόλων ἀπτεσθαι θεμιτόν (3) «ai quali non è lecito percepire neppure i simboli».

2° «μηδεὶς ἀτέλεστος τὴν θεὸν ἰέτω» (4) «nessuno che non sia iniziato mandi lo sguardo» su tutto lo svolgimento del rito battesimale.

(1) Mt., VII, 6.

(2) *Didaché*, IX, 5.

(3) *EH.*, I, 5; *MG.*, III, 377 A.

(4) *EH.*, II, 1; *MG.*, III, 392 B.

3<sup>o</sup> « τούτων οἱ μὲν ἀπεριστάλπιγκτοι... τοὺς δὲ κατεχουμένους ἐνεργουμένους τε καὶ τοὺς ἐν μετανόᾳ ὄντας » (1). Sono diverse categorie il trattamento delle quali è spiegato ampiamente: i primi sono esclusi senz'altro dalla audizione liturgica; gli altri sono ammessi alla audizione.

4<sup>o</sup> Come per la « sinassi » così nella consacrazione del crisma sono esclusi ad un certo momento gli imperfetti: « αἱ τῶν ἀτελειώτων ἀπολύονται τάξεις » (2) e quali siano lo dice egli stesso: τοὺς μὲν ἀτελέστους (= i catecumeni) ... ἐνεργουμένων... τοὺς δὲ εἰς νοῦν ἱερὸν... μεταφοιτήσασιν... τοὺς δὲ πρὸς τὸ εἶναι πανάγνους ἐνδεεῖς (3) e cioè: oltre i catecumeni, gli energumeni, gli « uditori » e i « prosternati ». Presenti a tutta la consacrazione del crisma sono due classi di fedeli accuratamente distinte: τοὺς δὲ ἱεροὺς... τοὺς πανιέρους... (4)... e cioè gli « eretti » ed i « partecipanti »; di ambedue Dionigi indica ciò che è loro dato di poter fare: i primi possono guardare lo sviluppo simbolico del rito — μόνους ἐν εἰκόσιν ὀρωμένη τοῖς ἱεροῖς — i secondi invece penetrano più profondamente e ne contemplano il senso divino: πρὸς μόνων ἀμέσως τῶν πανιέρων ἱεραρχικαῖς ἀναγωγαῖς ἐποπτευομένη καὶ ἱεουργουμένη (5).

5<sup>o</sup> Parlando degli ordini da purificare Dionigi distingue i catecumeni, gli energumeni, gli « uditori » e i « prosternati » (6). Ufficio del diacono è poi quello che « divide senza mescolanza i non sacri dai sacri » e sta alle porte « per far capire che l'accesso alle cose sacre è di coloro che vi si avvicinano attraverso complete purificazioni » — « τοὺς ἀνιέρους τῶν ἱερῶν ἀμιγῶς ἀποδιαστέλλουσα..... τὴν πρὸς τὰ ἱερὰ τῶν προσιόντων εἴσοδον ἐν τοῖς παντελέσι καθάρσει αἰνισσομένη » (7).

Di solito i non-sacri sono identificati con i « profani » ed in questo senso si intende anche il termine così curioso di EH. III, 3, 6: « ἀπεριστάλπιγκτοι » nella traduzione del quale tutti si sono sbizzarriti nei modi più impensati. Ne dà un saggio il Cordier nel suo « Onomasticon Dionysianum »: « ἀπεριστάλπιγκτοι, non citati per tubam, id est non invitati neque admissi ad sacra atque adeo penitus ignari mysteriorum; intelligit enim homines profanos qui ad sacra non invitantur neque admittuntur. Alludit ad tubas vel campanas quibus signum dari solet christianis futuri sacri ad quod tubae vel campanae sonitu invitantur ».

Segue l'elenco delle diverse spassose traduzioni del termine usato in EH. III, 3, 6: « ubi vertit Perionius; omnino ignari; Scotus: non circumtubicinantes; Sarra-cenus: qui quidem buccinas non senserunt; Ambrosius, qui omnino rudes sunt; Gallus: ceux-là qui n'ont du tout point voulu entendre publier; Lamselius: quibus nihil omnino

(1) EH., III, 3, 6; MG., III, 432 C.

(2) EH., IV, 2; MG., III, 473 A.

(3) EH., IV, 3, 3; MG., III, 476 D-477 A.

(4) EH., IV, 3, 3; MG., III, 477 AB.

(5) EH., IV, 3, 4; MG., III, 477 B.

(6) EH., VI, 1; MG., III, 532 A.

(7) EH., V, 1, 6; MG., III, 508 B.

*Apostolorum tuba innotuit* » (1); a queste si può aggiungere quella di Mgr. Darboy: *ceux qui ont fermé l'oreille à la trompette évangélique*.

Non credo che « non-sacro » coincida con « profano » e molto meno con « pagano » o « non-battezzato »; comunque sia, ritengo che *άνιερος* ristretto a tale senso non si possa identificare con « *ἀπερισάλπικτος* », col qual termine penso che Dionigi indichi colui che è escluso dalla audizione liturgica. Ecco il testo: « *τούτων οἱ μὲν ἀπερισάλπικτοι καθόλου τῶν ἱερῶν τελετῶν, οὐδὲ τὰς εἰκόνας ὁρῶσιν, ἀναιδῶς ἀπειπάμενοι τὴν σωτηριώδη τῆς θεογονίας* (2) *μῦθον καὶ τοῖς λόγοις ὀλεθρίως ἀντιφθεγξάμενοι τὸ* (3) *ὁδοῦς σου εἰδέναι οὐ βούλομαι* » (4).

Mi si concederà di darne subito la traduzione, secondo quel che ne intendo dal semplice esame grammaticale: « Coloro i quali non odono affatto il suono di queste sacre telète, non ne vedono neppure le immagini, vergognosamente avendo negato la salutare iniziazione riguardo alla nascita di Dio e funestamente avendo opposto ai comandamenti, il: « non vog'io conoscere le tue vie ».

« *ἀπερισάλπικτος* » è un aggettivo verbale formato da *περισαλπίζω* (= faccio risuonare la tromba all'intorno — è il « circumtubicinantes » dello Scotus), al medio o passivo (*περισαλπίζομαι* = odo la tromba che suona all'intorno — è il « buccinas sentire » del Sarracenus) con l'aggiunta dell'*ἀ* privativo (= non): esprime dunque la negazione dell'azione espressa dal verbo.

Ora si deve osservare che gli aggettivi verbali in *τός* indicano oltre il fatto significato anche e per ciò stesso la capacità e la possibilità di fare o non fare l'azione espressa dal verbo.

*ἀπερισάλπικτος*, pertanto, indica « colui il quale non sente » e neppure può sentire « la tromba che risuona all'intorno ». E siccome precede il pronome *τούτων* che si riferisce alle lezioni dell'Antico e del Nuovo Testamento, alla cui audizione alcuni sono ammessi e altri sono esclusi, la parola *ἀπερισάλπικτοι* pare il senso sia: coloro i quali non possono ascoltare *affatto* (*καθόλου*) né *fisicamente* né *spiritualmente*, la voce che annunzia queste telète.

Conseguenza di tale esclusione è che essi « non ne vedono neppure le immagini » e la motivazione è dedotta dalla loro vita scostumata e ribelle ai santi comandamenti di Dio: « vergognosamente avendo negato la salutare iniziazione riguardo alla nascita di Dio, e funestamente avendo opposto ai comandamenti il « non vog'io conoscere le tue vie » cioè le norme di vita e di pensiero che Dio stesso ha segnato alla condotta degli uomini.

(1) MG., III, 1143, *ad vocem*: *ἀπερισάλπικτοι*. In senso fisico, invece = « non disturbato o circondato dal suono della tromba » (v. Rocci).

(2) leggo *θεογονίας* invece di *θεογενείας* (= *θεογεννησίας*) come lezione più difficile la ritengo primitiva: l'iniziazione ha per oggetto la nascita di Dio e cioè il fatto centrale del Cristianesimo.

(3) *Iob*, XXI, 14. Questo riferimento ci fa comprendere la ragione del *non poter ascoltare*, come punizione inflitta.

(4) EH., III, 3, 6; MG., III, 432 C.



È proprio l'opposto di quel che diceva Clemente Alessandrino sul senso eucaristico della vita dell'uomo che sempre onora Dio e professa gratitudine per la conoscenza della condotta da seguire e perciò è sempre in festa, vivente canto di riconoscenza e ringraziamento al Padre Celeste.

Dionigi ha dunque presente una categoria di peccatori intorno ai quali non formola il desiderio che siano eliminati dalla riunione liturgica, ma afferma il fatto che non possono assistere neppure a quella parte della Messa alla quale sono ammessi i catecumeni, gli energumeni, gli uditori e i prosternati e che è come un'immagine o un complesso di immagini, preparazione e introduzione della sacra celebrazione.

Che si tratti di peccatori e non di pagani ne conviene anche il Godet, il quale però aggiunge una spiegazione che non mi pare conforme al testo di Dionigi: «notre auteur forme le vœu que les pécheurs notoires en soient pareillement exclus» (1).

Dionigi non formola un voto, constata un fatto: ὁρῶσιν è un semplice indicativo presente, come risulta anche da ciò che segue: «questi non vedono neppure... mentre la sacra norma della santa gerarchia lascia (ἐφίησι) che i catecumeni, gli energumeni e quelli in penitenza ascoltino» (2).

Si tratta dunque degli esclusi dalla audizione secondo la disciplina di quel tempo: la severità di tale esclusione è motivata dalla condotta di coloro che avendo rinnegato il loro carattere cristiano non hanno obbedito a Dio.

Dobbiamo noi identificare gli ἀπεριστάπιγκτοι con i «piangenti»? Può avere una certa probabilità anche una tale identificazione.

Di tale pena c'è, forse, un qualche accenno nei canoni di S. Gregorio Taum. (3) e nel Concilio di Ancyra (4). Certamente S. Basilio (5) pone tale esclusione come

1) GODET, *DTC.*, IV, (Paris 1911), col. 435.

(2) *EH.*, III, 3, 6; *MG.*, III, 432 C.

(3) Can. 7: il traditore della patria «deve essere escluso anche dalla audizione»; però Balsamon (*MG.*, X, 1040, D) e Zonaras (*ib.*, 1041, C) intendono tale esclusione «ἐν τόπῳ προσκλαίνωντων». Con i piangenti abbiamo la penitenza iniziale. Anche il Can. 8 è interpretato nello stesso senso (*ib.*, 1044 AC).

(4) Se l'espressione «εἰς τοὺς χειμαζομένους» del Can. 18 (*Mansi*, II, 520 B) ha da intendersi dei «flentes» come vogliono Suicer, Van Espen, Herbst, Hefele (v. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 1 pag. 319). L'Aubespine (*Mansi*, II, 538, CD) spiega quasi nello stesso senso, ma aggravandone il carattere penitenziale.

(5) *Epist.* 217, Can. 81 (*Opp.* III, 329, DE) l'esclusione di tre anni viene a coincidere con la prima stazione. Lo dice egli stesso espressamente (*epist.* 199, Can. 22): nel primo anno ἐκβάλλεσθαι τῶν προσευχῶν καὶ προσκλαίνειν αὐτοὺς τῇ θύρᾳ τῆς ἐκκλησίας (*Opp.* III, 293 B) dove è chiarissima la identità tra l'essere espulso dalle preghiere e il piangere alla porta della chiesa. Per il Can. 30 (*ib.*, 294 E - 295 A) richiamato come κήρυγμα nella lettera 270 (*ib.*, 416 E - 417 A) la esclusione dalle preghiere è variamente intesa dai canonisti secondo l'osservazione del Garnier (*ib.*, 294, nota f.).

prima stazione penitenziale e anche S. Gregorio Nisseno (1) infligge tale pena come penitenza iniziale di alcuni peccati.

Se, però, si considera tutto l'insieme della descrizione che ce ne offre Dionigi sembra difficile far coincidere questi « ἀπερισάλπικτοι » con i « piangenti »; così che dobbiamo piuttosto dire che essi *soggiacciono ad una punizione che non è ancora una penitenza*.

In questo senso abbiamo almeno due canoni di S. Basilio (2) il quale ad alcuni peccatori infligge appunto tale pena, senza farne l'inizio della disciplina penitenziale secondo lo sviluppo delle quattro stazioni.

*Non sia loro concesso di andare in una casa di preghiera, finché non si allontanino dalla loro azione malvagia. Se poi si ravvedono*, allora si assegna il tempo per le quattro distinte stazioni penitenziali.

Qui non è possibile qualsiasi incertezza di interpretazione: abbiamo una punizione che non è ancora una penitenza. Questo credo sia il senso degli ἀπερισάλπικτοι: « pécheurs notoires », se si vuole, ma positivamente già esclusi dalla casa di orazione per la loro cattiva condotta (3).

## 2<sup>o</sup> Le due distinte categorie di penitenti.

« La pénitence publique, vers la fin du V siècle, continuait d'être en vigueur dans la Syrie, mais le Pseudo-Denys qui nous l'atteste, ne nous parle que d'une seule catégorie de pénitents » (4).

(1) *Epist. ad Letoium*, Can. 4, (MG., XLV, 229 A): i fornicatori « per tre anni καθόλου τῆς εὐχῆς ἀποβλήτους » sono affatto esclusi dalle preghiere; poi per tre anni sono ammessi tra gli uditori ecc. L'omicida per nove anni deve essere « in separazione completa » ἐν παντελεῖ ἀφορισμῷ (ib., 232 A) ma è già penitenza iniziale.

(2) *Epist.* 217, Can. 75 e 76 (Opp. III, 328 CE). Le punizioni della *epist.* 270 (ib., 416 E - 417 A) se hanno da intendersi secondo il Can. 30 (ib., 294 E - 295 A) sarebbero una penitenza iniziale.

(3) L. MONTET (*Des livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1848): « Avant de célébrer les mystères sacrés, il faudra donc exclure du temple d'abord les pécheurs, cette multitude tourmentée de passions mauvaises et indigne de participer aux choses saintes, puis les pénitents (ἀκροαταί, ὑποπίπτοντες) les catéchumènes et les énergumènes (καττηγούμενοι, ἐνεργούμενοι) aux quels la loi de la hiérarchie permet bien d'entendre le chant des cantiques et la lecture des Saintes Lettres mais qui ne sauraient voir le sacrifice que l'œil des parfaits peut seul contempler » (pp. 119-120). Ma i peccatori sono già esclusi, come s'è visto. Anche se Dionigi non ha le due parole caratteristiche delle due categorie di penitenti: *uditores* e *prosternati*, egli li distingue bene. Un po' più vago lo Schwane: « Dans l'église d'Alexandrie, d'où probablement ces écrits nous viennent, doit alors avoir existé la classification des pénitents publics, des catéchumènes, des énergumènes et des pénitents » (J. SCHWANE, *Histoire des dogmes...* traduction de l'abbé A. Degert, Paris, Beauchesne 1903, III, pag. 630). Più distintamente il Dallé: « Nam et peccatores qui nondum erant ad poenitentiam admissi et duos inde poenitentium gradus quos Graeci ἀκροατὰς auditores, et ὑποπίπτοντας prostratos vocabant, apud hunc distincte reperire est » (DE SCRIPTIS quae sub Dionysii A. et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur. Genevae 1666, pag. 142).

(4) P. GODET, DTC., IV, 435.

Non mi pare tanto esatto affermare che Dionigi parla di una sola categoria di penitenti, dal momento che a tre riprese (EH. III, 3, 7; IV, 3, 3; VI, 1) egli ricorda e distingue accuratamente gli « uditori » e i « prosternati ». In un quadro liturgico della « Sinassi » secondo i dati positivi di Dionigi, penso che questa distinzione non possa mancare, né ci si può limitare al dato di EH. III, 2 per scrivere che secondo lui « dimittendi fuisse perhibentur οἱ κατηχούμενοι, οἱ ἐνεργούμενοι οἱ ἐν μετανοίᾳ ὄντες » (1) perché nella conclusione della spiegazione di tale disciplina (2) egli ha cura di farci conoscere quali siano questi che « sono in penitenza ».

« τοῦ θείου γεγόνασιν ἔξω ναοῦ..... οἱ τῶν τελετῶν  
ἀμύητοι καὶ ἀτέλειστοι (= *i catecumeni*);  
καὶ πρὸς αὐτοῖς οἱ τῆς ἱερᾶς ἀποστάται ζωῆς (3)  
ἐπομένως δε τουτοις:

οἱ..... δι' ἀνανδρίας εὐπαθεῖς (= *energumeni*)  
εἶτα, πρὸς αὐτοῖς, οἱ τῆς ἐναντίας μὲν  
ἀποστάντες ζωῆς, οὐπω δὲ καὶ τῶν  
φαντασιῶν αὐτῆς ἔξει καὶ ἔρωτι θεῷ  
καὶ ἀμιγεῖ καθαρθέντες (= *gli « uditori »*),  
καὶ, μετ' αὐτοῦς, οἱ μὴ καθάπαξ ἐνοειδεῖς,  
καὶ, νομικῶς εἰπεῖν, ἄμωμοι καὶ  
ἀλώβητοι παντελῶς (4) » (= *i « prosternati »*).

« uscirono dal divino tempio i non-iniziati alle celebrazioni e non perfe-  
zionati (= *catecumeni*)  
ed oltre a questi, coloro che han fatto defezione dalla vita sacra  
e quindi tra i medesimi:

i... facili a sentire impressioni per mancanza di virilità (= *energumeni*);  
e poi, oltre a questi, coloro i quali si sono staccati dalla vita contraria,  
ma non sono stati ancora purificati dalle sue fantasie,  
con abitudine e amore divino e senza mescolanza:  
(= *gli « uditori »*);

(1) Testo di EH., III, 2; MG., III, 425 C, citato da HANSENS, *ILRO.*, III, pag. 269.

(2) EH., III, 3, 7; MG., III, 436 B: la conclusione riassuntiva è in armonia con gli altri dati di EH., IV, 3, 3; VI, 1.

(3) Questi non formano una classe a parte, ma sono appunto coloro di cui si fa cenno dopo e che si trovano tutti nella defezione dalla vita sacra: si esprime la ragione della seguente elencazione, come in EH., VI, 1; MG., III, 532 A).

(4) La spiegazione di *Pachymères* (MG., III, 461 D) che in questa ultima categoria vede τοὺς μὴ ἱεροσύνη διαπρέποντας, cioè « coloro che non sono distinti col sacerdozio » è una distrazione del grande commentatore.

e, dopo questi, coloro i quali non sono del tutto uniformi e,  
per parlare legalmente, completamente immacolati  
e incontaminati » (= i « *prosternati* »).

Come si vede, la categoria di « coloro che sono in penitenza » non poteva essere distinta con maggiore evidenza nelle due classi ben conosciute della disciplina penitenziale.

Del resto, Dionigi stesso spiega la posizione giuridica di queste due classi quando giustifica il valore di tale provvedimento: « Se la sopramondiale sacra operazione (= il sacrificio eucaristico) si nasconde alla vista di coloro che sono in penitenza (= « *uditori* ») e di coloro che ad essa già sono venuti (= « *prosternati* »), non facendo avvicinare *quel che non è completamente sacrissimo*; (se) d'altra parte, proclama pure questo, in modo del tutto santo: "anche a coloro che, sotto un certo aspetto, non sono completamente ristabiliti in forza riguardo all'intima deiformità, io non sono visibile e partecipabile" — infatti, la voce universalmente purissima tiene lontani anche coloro che non possono unirsi (= « *eretti* ») insieme con quelli che degnamente comunicano al divinissimo — con maggiore ragione la moltitudine di coloro che patiscono l'azione diabolica (= « *energumeni* ») sarà *non-sacra* ed estranea alla contemplazione e alla comunione delle cose sacre » (1).

Altrove si ritrova la stessa distinzione per far comprendere l'azione benefica del canto dei salmi e delle lezioni scritturistiche sui presenti:

« τοῖς δὲ εἰς νοῦν ἱερὸν ἐκ τῶν χειρῶν  
μεταφοιτήσασιν, ἔξιν ἱερὰν ἐντίθενται  
πρὸς τὸ μὴ θυεῖς ὑπὸ κακίας ἀλῶναι·  
τοὺς δὲ πρὸς τὸ εἶναι πανάγνους ἐνδεεῖς  
τελέως ἀποκαθαίρουσι » (2).

« a coloro che dal male sono passati  
a sentimento sacro, immettono una  
sacra abitudine per non essere presi di nuovo  
dalla cattiveria (= « *uditori* »).

(1) EH. III, 3, 7 (MG. III, 436 AB). La distinzione delle tre classi di penitenti è manifesta. I traduttori hanno stravolto il senso di καὶ τοὺς (che non è necessario correggere con καίτοι) πρὸς αὐτὴν ἤδη γεγόνότας: « etiamsi ei aliquando interfuerint » (PERIONIUS); « tametsi quondam ejus compotes » (CORDIER); « si l'auguste mystère qui se célèbre... repousse les pénitents qui cependant y ont déjà participé » (DARBOY). Sembra più ovvio riferire il pronome αὐτὴν al nome più vicino (μετανοοίᾳ) e intendere il verbo nel suo valore immediato; -πρὸς τινὰ venire ad aliquem (ROCCI), con riguardo a coloro che hanno compiuto la penitenza iniziale.

(2) EH., IV, 3, 3; MG., III, 477 A.



« Coloro che ne hanno bisogno per  
essere tutti santi, perfettamente li  
purificano » (= « *prosternati* »).

Nell'elencazione degli ordini da purificare le due categorie di penitenti  
sono chiaramente distinte:

« τῆς δὲ ὥς ἔτι πρὸς τὰς ἱερὰς ἐνεργείας  
ἐκ τῶν χειρόνων μεταγομένης  
τῆς δὲ ὥς μεταχθείσης μὲν, οὐπω δὲ  
τὸ πανάγνως ἀνεπίστροφον ἐκ θειοτέραις  
ἔξεσι καὶ ἀσάλευτοις ἐσχεκύιας » (1)

« l'una come quella che ancora  
sta passando dal male alle sacre  
operazioni (= « *uditore* »);

l'altra come quella che già fece  
tale passaggio, ma non possiede ancora  
tutto-santamente inflessibilità  
da più divine e stabili abitudini » (= « *prosternati* »).

### 3° Gli ammessi alla « preghiera dei fedeli » e i « partecipanti ».

Le precedenti constatazioni ci permettono di capire ciò che dice Dionigi ri-  
guardo a coloro che costituendo l'assemblea plenaria della Chiesa (ὕπὸ παντὸς  
τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος) professano la « innologia universale » (2).

Nella sua « contemplazione » egli ritorna su questa « pienezza della Chiesa » e  
dice che οἱ πανίεροι τῶν πανιέρων ἱερουργοὶ καὶ φιλοθεάμονες, τὴν ἀγιοτάτην  
τελετὴν ἀγιοπρεπῶς ἐποπτεύοντες inneggiano a Dio con la « innologia univer-  
sale » (3).

Chi sono questi πανίεροι... φιλοθεάμονες; Mgr. Darboy traduce: « les mi-  
nistres sacrés et les pieux assistants » (4), mentre il P. Thibaut interpreta: « les  
saints ministres des choses toutes sacrées et les pieux assistants... » (5). Ora non

(1) EH., VI, 1; MG., III, 532 A.

(2) EH., III, 2; (MG., III, 425 C).

(3) EH., III, 3, 7; (MG., III, 436 C) v. nel primo art. (*Solesianum*, 1941, p. 86) il testo di  
Dionigi il Mistico, B).

(4) *Saint Denys l'Aréopagite*, ŒUVRES traduites du grec... par Mgr. Darboy archevêque de Paris  
(Paris 1932), pag. 102.

(5) *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et la « prière catholique » de l'Eglise primitive*. EO. (1921), pag. 284.  
Se tale fosse il senso del testo, ci dovrebbe essere: « οἱ πανίεροι... καὶ [οἱ] φιλοθεάμονες ».

pare che ciò sia conforme alla terminologia di Dionigi e d'accordo con quel che dice nella descrizione della Sinassi quando parla della «pienezza intera della Chiesa».

Richiamandosi alla «purissima voce», egli nota come questa tenga lontani «anche coloro che non possono unirsi insieme con quelli che degnamente comunicano al divinissimo». Qui sono chiaramente indicati i «consistentes» o «eretti», mentre il senso di πανιεροί è dato in un altro testo.

Egli infatti quando tratta della consacrazione del crisma, distingue i «sacri» (ιερούς) e i «tutti sacri» (πανιερούς) (1) dandone poi la spiegazione: questa consacrazione è «μόνοις ἐν εἰκόσιν ὁρωμένη τοῖς ἱεροῖς, καὶ πρὸς μόνων ἀμέσως τῶν πανιέρων ἱεραρχικαῖς ἀναγωγαῖς ἐποπτευομένη καὶ ἱεουργομένη» (2); dai sacri è veduta nelle sole immagini, e da coloro che soli (sono) i tutti sacri, è contemplata e santamente operata, immediatamente, con gerarchiche elevazioni» (3). Mi pare che questa distinzione sia in armonia con quel che Dionigi stesso dice riguardo all'allontanamento dalla vista del sacrificio eucaristico, di «quel che non è completamente sacrissimo» (τό — che BUDÈ corregge con τόν, ma non pare necessario — μὴ παντελῶς ἱερώτατον). Il mistero cultuale — per analogia col mistero in uso presso la società antica — contenendo «quel che

(1) La lezione πανιερώς importa una costruzione forzata e innaturale «ἐστιῶσι δὲ τοὺς, πανιερώς» ed è contraria a ciò che segue nel § seguente (EH., IV, 3, 3; MG., III, 477 A-B e nota 98).

(2) EH., IV, 3, 4; la traduzione latina non pare esatta, come si osserva nella nota (MG., III, 477 B e nota 100).

(3) Le parole di Dionigi sono tradotte così dal Perionius: «et a solis qui primi, nullius interiecti sanctissimi sunt, hierarchicis intelligentiis spectatur ac perficitur». Invece il Cordier riferisce l'ἀμέσως a ἐποπτευομένη: «et a solis viris sanctissimis... immediate conspicitur ac celebratur» (l. 1.). Secondo il Perionius, è chiaro che la immediatezza tocca non il vedere e l'operare, ma la interiore condizione dello spirito che, non avendo da subire ulteriori purificazioni o da attendere in purezza maggiore, può immediatamente essere partecipe delle cose sacre e quindi vedere e operare come «popolo sacro». Se ἀμέσως non è una parola inserita nel testo attraverso una nota marginale (e dico questo perché Pachymères legge senz'altro: πρὸς μόνων τῶν πανιέρων ἐποπτεύεται) noi possiamo anche grammaticalmente dare un doppio riferimento a tale avverbio. Sembra, però che sia più in luce il riferimento alle «elevazioni gerarchiche» che sono appunto preparate mediante le precedenti «immagini» o rappresentazioni sensibili delle cerimonie culturali: canti e letture. In questo senso, la mia traduzione è più vicina a quella del Perionius, ma non esclude il valore che il Cordier ha dato alle parole di Dionigi. Mi pare soltanto più preciso riferire la immediatezza non all'azione compiuta dai «partecipanti», ma al loro atteggiamento spirituale da cui sgorga quell'azione e che è determinato come «elevazione gerarchica». È il senso pieno della partecipazione liturgica.

Non sarà fuori proposito ricordare che, tra le innovazioni liturgiche del patriarca PIETRO IL GUALCHIERAIO, è pure segnalata quella riguardante la consacrazione del Crisma. Secondo una notizia di TEODORO LETTORE (Frammenti di Storia Eccles. II, 48; MG. 86, I, 208 A) egli ordinò che il Crisma fosse consacrato ἐπὶ παντός τοῦ λαοῦ — dinanzi a tutto il popolo. È manifesto che questa non è la situazione liturgica che Dionigi il Mistico ha in vista come realtà storica e spiega come realtà vivente. Questo doppio carattere della sua realtà liturgica non permette di fare appello a infantili scappatoie o a invecchiamenti artificiosi.

è detto " (λεγόμενον) e " quel che è operato " (δρώμενον), gli uni sentono quel che si dice e accolgono gli insegnamenti come rappresentazioni o immagini della " azione sacra ", gli altri sono ammessi a tutto il mistero, come πανήσοι.

È pure conforme alla disciplina penitenziale attestata da ciò che è detto esplicitamente nei diversi testi citati. Penso che i « sacri » corrispondano a coloro che assistono alla *prima parte della celebrazione liturgica, (uditore e prosternati), che fa vedere le immagini di ciò che, poi, sarà operato*, mentre i « tutti sacri » sono i « partecipanti ».

Il termine λειτουργοί è forse quello che ha fatto pensare ai « ministri », ma Dionigi stesso ci spiega come *la vita cristiana* sia una reale λειτουργία « operazione sacra » (1) e tale spiegazione fa pure comprendere perché egli parlando dei fedeli che assistono alla sacra celebrazione li chiami λειτουργοί και φιλοθεάμονες, oppure dica che la consacrazione del crisma è da loro « ἐποπτευομένη και λειτουργουμένη »: infatti i fedeli che pienamente vivono la vita del Cristo nel loro spirito sono insieme « contemplativi » (2) e « sacri operatori ». Questo sia detto per giustificare la traduzione che è stata data al principio e che permette di capire meglio ciò che Dionigi vuol dire.

Egli infatti, determinando che la « eucaristia iniziale » è inneggiata dalla totalità intera della chiesa, mette in rilievo la partecipazione di tutti i presenti a tale ringraziamento. Ed insieme, accentuando che sono i « tutti-sacri » ad inneggiare al Principio operatore di bene e datore di bene, mette in rilievo una particolarità che è unita a tale iniziale ringraziamento.

Basta ricordare le parole della eucaristia iniziale nella *Didaché*, per rendersi conto che esse esprimevano l'atto di offerta che i fedeli stavano per compiere:

« Come questo pezzo (di pane)  
era sparso sopra i colli  
e raccolto divenne uno..... ».

Sembra di vedere i fedeli col loro « pane » in mano pronti ad offrirlo per la celebrazione eucaristica.

Ed ancor meglio si nota tale particolarità nella redazione conservata nelle CA. che in più evidente rilievo ha messo il senso pienamente eucaristico:

« Ti ringraziamo pure o Padre nostro  
del sangue prezioso di Gesù Cristo sparso per noi  
e del prezioso corpo,  
di cui compiamo queste rappresentazioni ».

Ora, come risulta dalla disciplina penitenziale in uso nelle chiese dell'Asia Minore, solo i *fedeli perfetti* erano ammessi alla offerta e alla comunione. Gli altri

(1) EH., II, 1; (MG., III, 392 A-B), nel senso generale di « compiere una azione sacra ».

(2) EH., VI, 1, 2; (MG., III, 532 B-C).

che, pur avendo compiuto il ciclo della loro penitenza erano ammessi alle preghiere della celebrazione eucaristica e potevano stare insieme col « *popolo sacro* », rimanevano ancora esclusi dalla « offerta » e non eran loro, certo, a dire quelle parole che esprimevano concretamente quel che si stava per compiere. Si può supporre, che, invece, vi partecipassero inneggiando gioiosamente la prima parte dell'eucaristia-simbolo e la glorificazione finale.

#### 4<sup>o</sup> *La disciplina penitenziale nelle chiese dell'Asia Minore.*

I dati liturgici che abbiamo notato ci orientano verso un determinato ambiente geografico che non è né l'Egitto né la Siria, ma l'Asia Minore, se è vero che la divisione dei penitenti in diverse categorie « non esisteva che nell'Asia Minore » (1). In ogni caso, dai documenti nei quali questa disciplina penitenziale appare molto sviluppata e in atto, siamo riferiti soprattutto alle chiese del Ponto, della Galazia, della Cappadocia. Essi sono: l'« Epistola Canonica » di S. Gregorio Taumaturgo (2) vescovo di Neo-Cesarea nel Ponto Polemoniaco; gli « Atti del Concilio di Ancyra » (3) nella Galazia; gli « Atti del Concilio di Nicea » (4) nella Bitinia-Ponto; le tre « Epistolae Canonicae » di S. Basilio (5) vescovo di Cesarea nella Cappadocia ad Anfiloquio vescovo di Ikonium nella Licaonia; l'« Epistola canonica » di S. Gregorio (6) vescovo di Nissa a Letoio vescovo di Melitene. Dobbiamo noi collocare in questo ambiente non solo documentario, ma geografico, anche colui il quale nella descrizione della vita ecclesiastica del suo tempo, suppone una disciplina penitenziale uguale a quella che i precedenti documenti ci fanno conoscere? La risposta sembra che possa essere affermativa; per conseguenza, l'ordine della Messa benché abbia la fisionomia della Liturgia Siro-Antiochena, tuttavia, nella divisione dei penitenti liturgicamente inquadrata nella celebrazione eucaristica, possiede una sua caratteristica particolare, che lo stacca da essa e lo pone in altro ambiente (7).

Qualcuno potrebbe pensare ad un artificio letterario per antichizzare la propria opera, ma ciò risulta impossibile, perché, in tale ipotesi, l'autore mentre avrebbe voluto dare ai suoi scritti l'impronta del tempo apostolico, si sarebbe legato inequivocabilmente ad una disciplina penitenziale il cui ciclo evolutivo dalle origini

(1) ALBERS S. J., *Storia Ecclesiastica*, trad. Berardo, I (Torino 1913), pag. 116.

(2) *Mansi* I, 1024-1029; *MG.*, 10, 1020-1048.

(3) *Mansi* II, 513-521; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 1, 301-325.

(4) *Mansi* II, 673 A-E: Can. penitenziali XI-XIV.

(5) *Epist.* 188 (*Opp.* III, 268-275); *epist.* 199 (*ib.*, 290-297); *epist.* 217 (*ib.*, 324-330).

(6) *MG.*, 45, 221-236.

(7) Così p. es. nella Liturgia delle CA., VIII, 8-9, dopo l'invito a pregare *per i fratelli in penitenza* (*ib.*, 8, b.; *Mansi* I, 545 C) c'è una imposizione di mani con una preghiera (*ib.*, 9; *Mansi* I, 548 B-C).



alla sua scomparsa nella chiesa orientale greca è circoscritto da determinate circostanze di persone, di luogo, di tempo (1).

La questione dell'attuale composizione del *Corpus Dionysianum* è più complessa e delicata di quanto si pensi, ma non è ora il tempo di dire quello che risulta dall'analisi critica di tutta questa opera. Ora basti ricordare il canone 75 della lettera 217 (la *epistola canonica* 3) che S. Basilio scrisse nel 375 al suo amico Anfiochio di Ikonium; in questo canone abbiamo il pieno sviluppo dei diversi « gradi » penitenziali e la sua elaborazione servi a formare il canone 11, aggiunto alla Epistola Canonica di S. Gregorio Taumaturgo.

« Colui che s'è contaminato con la propria sorella (paterna o materna), *non si lasci avvicinare alla casa della preghiera* (2), finché non si sia allontanato dall'ille-gale e sacrilega azione;

*Dopo che egli sia venuto a sentimento* di quel terribile peccato:

— per tre anni pianga (προσκληαίτω) (3) stando in piedi alla porta delle case orazionali e implorando la preghiera del popolo che entra, affinché ognuno per compassione verso di lui, faccia continua preghiera al Signore;

— dopo questo, per altri tre anni sia accettato alla sola audizione (εἰς ἀκρό-ασιν) (4) μόνην) e [ascoltate le scritture e lo insegnamento (τῶν γραφῶν = le letture dell'Antico e del Nuovo Testamento; τῆς διδασκαλίας = l'omelia del Vescovo che di solito seguiva tali letture), sia mandato fuori e non sia ritenuto degno della preghiera] (5).

— poi, se con lacrime la richiese, e si prosternò dinanzi al Signore con cuore contrito e vigorosa umiltà, gli si conceda la prosternazione (ἡ ὑπόπτωσις) (6) per altri tre anni;

— e così, dopo aver dimostrato i degni frutti del ravvedimento, nel decimo anno sia ammesso *alla preghiera dei fedeli, senza offerta* (εἰς τὴν τῶν πιστῶν

(1) Ciò è tanto vero che le stesse « *Resolutiones Liturgico-Canonicae* » (che furono date dai Monofisiti verso il 538 o 539) nella disciplina penitenziale ancora in uso presso le loro chiese, fanno allusione al Can. 22 del Concilio di Ancira (*Studia Syriaca*, III *Vetusta Documenta Liturg.* pag. 43, n. 41), richiamano il Can. 11 del Concilio di Nicea (*ib.*, pag. 44, n. 42) e danno il testo delle orazioni *super audientes* (*ib.*, pag. 45) e *super poenitentes* (*ib.*, pag. 46) che sono i prosternati. Invece per Dionigi il Mistico i penitenti sono e gli uditori e i prosternati, come nella documentazione primitiva.

(2) Questa particolarità mette bene in rilievo il senso di una punizione che non è ancora l'inizio della penitenza.

(3) È il προσκληαίων (*flens*) del Can. 64; προσκλαύσαντες dei Can. 82, 83 = *flentes*, = piangenti.

(4) È lo ακροώμενος (*audiens*) del Can. 64; ἀκρωασάμενοι nei Can. 82, 83, = *audientes*, uditori.

(5) Queste parole sono citate come autorità nel Can. 11 della *Epist. Can.* di S. Gregorio Taumaturgo: « ἀκούων, γὰρ, φησί, τῶν γραφῶν... ».

(6) ὑποπίπτων (= *substratus*) del Can. 64; ὑποπίπτοντες = *substrati* - prosternati nel Can. 33.

εὐχὴν δεχθήτω, χωρὶς προσφορᾶς) (1) e per due anni, insieme stando alla preghiera con i fedeli (συστάς (2) εἰς τὴν εὐχὴν τοῖς πιστοῖς),

— per tal modo, finalmente, sia ritenuto degno della Comunione del Buono (καταξιοῦσθω τῆς τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίας) (3).

Questa partecipazione alla « *orazione dei fedeli* » (4) mette in evidente rilievo la realtà di un atto compiuto dai fedeli stessi anche se, per necessità giuridica, si parli di orazione e di preghiere dei fedeli senza speciali determinazioni. Però quella circostanza che l'« eretto » è ammesso *alla orazione dei fedeli, senza fare l'offerta*, potrebbe indicare che si tratta della orazione iniziale dei fedeli, sul tipo p. e. di CA. II, 57, e di Giustino Apol. I, 65 e le cui formole si ritrovano nella *Didaché* IX, 2 (CA. VII, 26) e, probabilmente, nel frammento A dei papiri liturgici di Dêr-Balyzeh.

Alla fine del periodo di esclusione espiatrice da questa orazione, essa doveva apparire realmente come « *una professione* » del cristiano, in comunione di spirito con la società dei redenti dal Cristo (5). Non mi pare che questa considerazione manchi di un certo valore.

### III<sup>o</sup> - LA SCOMPARSA DAL QUADRO LITURGICO DELLA « EUCARISTIA INIZIALE » DEI FEDELI.

La preghiera che i fedeli rigenerati fanno al Sommo Dio nel silenzioso raccoglimento del loro spirito all'inizio dello svolgimento liturgico (6), ha un suo valore proprio che merita di essere messo in rilievo.

(1) Assistono cioè alla celebrazione eucaristica, ma non possono fare né offerta né Comunione (HEFELE LECLERCQ, *Histoires des Conciles*, I, 1, 308).

(2) *Consistens*; nel Can. 64: συνεστώς; nel Can. 83 συστάντες = *consistentes* che in italiano potrebbe tradursi « costante » col significato che aveva il verbo: « constare » per « stare insieme ». Nell'Enc. Ital. (XXVI, 669 B): « eretti ».

(3) Nella elaborazione del Can. 11 dell'*Epist. Can.* di S. Greg. Taum. leggiamo: ἡ μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων che è la comunione eucaristica; nel Can. 82 della *Epist.* 217: « εἰς τὴν κοινωνίαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ » = alla comunione del Corpo del Cristo; nel Can. 4 del Concilio di Ancyra: « ἐπὶ τὸ τέλειον » (Mansi II, 516 B); cfr. anche i Can. 6 e 20.

(4) Can. 75, 81, 82 della lettera 217 di S. Basilio; Can. 9 della Lettera di S. Gregorio. Il Canone 4<sup>o</sup> del Concilio di Ancyra parla della comunione alla sola orazione εὐχῆς δε μόνης κοινωνήσαι (Mansi II, 516, A) così pure il Can. 24<sup>o</sup>: εὐχῆς χωρὶς προσφορᾶς (ib., 521 A). Invece il Can. 16<sup>o</sup> parla della comunione alle preghiere e orazioni (κοινωνίας... τῆς εἰς τὰς προσευχάς... ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν εὐχῶν (ib., 520 A). Anche il Can. 11<sup>o</sup> del Concilio di Nicea: χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν » (ib., 673 A): « senza offerta, parteciperanno col popolo alle preghiere ».

(5) Per questo motivo, credo, la innologia universale si dice che è professata dai *tutti sacri* come primi e principali.

(6) *Conc. di Laodicea*. Can. XIX, Mansi II, 567 B; HEFELE LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 2, pag. 1010.

Meglio allora si comprende la forza autonoma della nuova religione e il suo interiore contrasto con un certo indirizzo neo-platonico, secondo il quale ogni manifestazione culturale andava bene per gli dèi inferiori, ma non per Colui che è il Dio.

«Sacrifichiamo anche noi, ma sacrifichiamo nel modo che conviene, in quanto noi offriamo i differenti sacrifici alle differenti Potenze.

Al Dio che è sopra tutti, come disse un sapiente (1), nulla di ciò che è sensibile prendendo né per bruciare né per imporgli un nome, perché nulla c'è di materiale che per ciò stesso non sia impuro per Colui che è immateriale.

Perciò per Lui non conviene né la parola espressa a voce, né quella interiore, quando sia contaminata da passione d'anima, ma abbiamo religione verso di Lui, mediante silenzio puro e puri pensieri intorno a Lui.

Essendo coadattati ed assimilati a Lui, dobbiamo offrire a Lui la elevazione di noi stessi: questa è inno e salvezza nostra. Questo sacrificio si compie dunque in impassibilità dell'anima, in contemplazione del Dio » (2).

In ciò anche Giamblico è d'accordo con Porfirio e nota che l'« Uno impartibile » « nel quale coincidono il primo intelligente e il primo intelligibile, è religiosamente onorato col silenzio solo » (3). Questo silenzio sacro che accompagna la elevazione della mente contemplante è un valore prezioso che il pensiero cristiano ha conservato e arricchito. Se però si afferma come valore esclusivo porta con sé due inconvenienti gravi; o impedisce lo sviluppo di ogni forma culturale o la lascia per gli spiriti inferiori. Perciò con maggior senso di umanità, il Cristianesimo lo mantiene (4), senza però escludere come vero culto e degno del Sommo Dio tutto ciò che sensibilmente espresso è mezzo di elevazione a Lui o traduzione dell'interiore sentimento.

La preghiera silenziosa ha dunque un suo particolare valore che non annulla le altre forme, ma con esse armoniosamente si riconnette. Però qualche volta può essere il primo passo verso la scomparsa di un atto liturgico, verificandosi allora, anche se in un altro senso, l'osservazione di Filone « λόγου δὲ θάνατός ἐστιν ἡσυχία » (5).

Il Concilio di Laodicea (6) nel canone XIX, stabilisce il seguente dispositivo liturgico: « Separatamente si deve anzitutto, dopo le omelie dei vescovi, compiere

(1) Apollonio di Tiana; cfr. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, IV, 13; (MG., 21, 261 A-B).

(2) PORFIRIO, *De abst.*, II, 34; v. EUSEBIO, *Praep. Evang.*, IV, 11; MG., 21, 260 A.

(3) GIAMBILICO, *De Mysteriis*, VIII, 3. Gale (*ib.*, nota pag. 302) dopo citata la testimonianza di Porfirio confessa di non capire che sia quel « silenzio puro » e preferisce leggere nei due testi: « anima ». Ma non c'è dubbio alcuno né sul pensiero né sulla parola.

(4) Elogio e funzione del silenzio — riverente atteggiamento dello spirito dinanzi alla dottrina del Cristianesimo. — V. S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, XXVII, 66 (Opp. III, 55 D-E).

(5) *De Confusione linguarum*. Philonis Opera (Francoforti 1591), pag. 325 C.

(6) Mansi II, 567 B; HEFELE LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 2 pone la data oscillante di questo Concilio « entre 343 et 381 » (pag. 995); CABROL, *DACL.*, IX, 2, 1547.

la orazione dei catecumeni e dopo che i catecumeni sono usciti fare la orazione dei penitenti e dopo che questi, avanzatisi sotto la mano si sono ritirati, le tre preghiere dei fedeli hanno da farsi così: una, cioè la prima, in silenzio (διὰ σιωπῆς) la seconda e la terza invece, hanno da essere compiute per proclamazione (διὰ προσφωνήσεως). In seguito si dà senz'altro la pace ».

Credo che in questo canone non si tratti tanto di una innovazione riguardante le preghiere dei fedeli (1) quanto piuttosto di una disposizione giuridica intorno al modo di fare le tre preghiere che nel quadro liturgico dato dalle CA. II, 57 si presentavano con un ordine un po' diverso, come già s'è visto. Lo spostamento della proclamazione diaconale e della invocazione pontificale dopo la iniziale orazione dei fedeli sarebbe così una conseguenza di questo canone XIX.

Secondo il P. Thibaut, « questa regola era fedelmente osservata ad Antiochia al tempo di S. Giovanni Crisostomo » (2). Solo però riguardo alla triplice preghiera per i catecumeni i penitenti i fedeli, perché il Crisostomo non fa cenno della triplice preghiera dei fedeli. Secondo l'omelia sul Vangelo di S. Matteo (3) che è del 390 sono i fanciulli che invece del popolo, invitano Dio alla misericordia. Secondo quella sulla *II lettera ai Corinzi* (4), che è del 398-403, « allontanati quelli che non possono essere partecipi della mensa sacra, si deve fare un'altra preghiera e tutt'insieme ci prostriamo e tutt'insieme ci alziamo ». Ciò corrisponde a quello che dice nell'omelia sulla oscurità dei Profeti, che è del 386-387, richiamando l'invito del Diacono ai fedeli affinché preghino secondo la intenzione enunciata.

Si capisce, pertanto, che, quantunque il Bingham conoscesse molto bene i dati liturgici sparsi nelle omelie di S. Giovanni Crisostomo (5), mai egli appoggiò la sua spiegazione della preghiera in silenzio su queste informazioni ma cercò altro, rifugiandosi in una *orazione privata*.

Parlando delle preghiere antecedenti l'offerta, egli esamina il senso della preghiera in silenzio (6). Richiama il can. XIX del Concilio di Laodicea e contro alcuni eruditi sostiene giustamente, che qui si tratta di una preghiera vera e propria fatta dal popolo, silenziosamente. Solo che, non so per quale ragione, egli pone una preghiera privata nel genere di quella che cita S. Giovanni Crisostomo (7)

(1) Dico questo perché considerando il quadro liturgico delle CA., VIII, 6-11 le orazioni sono di più: 1ª προσφωνήσις per i catecumeni, col *Kyrie eleyson* del popolo e l'orazione del Vescovo; 2ª προσφωνήσις per gli energumeni con la benedizione e orazione del Vescovo; 3ª προσφωνήσις per i battezzandi terminata dalla orazione del Vescovo; 4ª προσφωνήσις per i penitenti con la orazione del Vescovo; 5ª προσφωνήσις per i fedeli con la enumerazione di molteplici intenzioni seguita dalla ἐπίκλησις pontificale. Si potrebbe quindi pensare ad una semplificazione di tale complesso rituale.

(2) P. THIBAUT, *art. cit.*, EO (1921) pag. 289.

(3) *In Mt. hom.*, LXXI, al. LXXII, n. 4. Opp. VII, 699 E; *MG.*, 58, 666.

(4) *In II ad Cor.*, II, 8, *hom.* XVIII, n. 3. Opp. X, 568 C; *MG.*, 61, 527.

(5) *Hom. de Prophet. obscuritate*, II, 5. Opp. VI, 188 A-B; *MG.*, 56, 182.

(6) *Origines*, lib. XV, cap. I, § 1.

(7) *Hom. De non evulgandis peccatis* (Opp. III, 352 B).



in una sua omelia e che il Bingham stesso riferisce: « Vendicami dei miei nemici e mostra loro che anch'io ho un Dio » (1). Stranissimo modo di associare Dio alla propria sete di vendetta. « C'erano, dunque, osserva il Bingham, queste preghiere private ed in esse potevano scivolare abusi » tolti radicalmente dal silenzio col quale esse dovevano essere fatte, almeno per quel che si riferisce allo scandalo.

Mi pare, però, più conforme ai documenti liturgici, il dire che quella preghiera in silenzio non era privata, ma era fatta dai fedeli stessi secondo una formola comune recitata in silenzio.

Le Brun, invece, accenna ad una qualche preghiera detta in silenzio, ma dal sacerdote stesso (2) e D. Pio Alfonso quasi ripete lo stesso pensiero dicendo a proposito del canone laodicensi: « Qui i Padri del Concilio devono avere indicato le preghiere propriamente sacerdotali durante la Prece... La prima in silenzio doveva essere fatta dal sacerdote, durante la recita degli invitatori diaconali » (3). Egli mette in relazione le preghiere di cui parla il can. XIX del Conc. di Laodicea con quelle della liturgia bizantina recitate dal sacerdote in silenzio (4), ma non mi pare che tale supposizione possa distruggere la interpretazione del Bingham la quale mette bene in armonia questo canone con gli elementi della « Liturgia clementina ». Tale interpretazione, con la precisazione riguardante il carattere della preghiera in silenzio, sembra più aderente ai documenti liturgici che conosciamo.

Forse è un po' esagerato dire: « au sujet des prières qui se font pour le peuple, il (Dionigi il Piccolo) n'écrit pas: *super populum* ou *super fideles*, mais *orationes fidelium*, parce que ces prières prescrites pour le peuple étaient probablement recitées par les fidèles » (5). La distinzione del Bingham tra la prima orazione in silenzio detta dai fedeli e le altre due recitate ad alta voce: l'una dal diacono e l'altra dal vescovo o dal sacerdote, sembra debba essere mantenuta come più conforme allo sviluppo liturgico di quel tempo.

Secondo una informazione del P. Hanssens (6), il Brightmann intende il ca-

(1) *Ib.* (353 A). Come preghiera privata, quella di Clemente Alessandrino (*Pedagogo*, III, 12) sarebbe stata più nobile, ma allora non poteva far forza sugli abusi da reprimere col silenzio.

(2) *Spiegazione della Messa* (trad. ital.), IV pag. 308.

(3) *Oratio fidelium*, pag. 27.

(4) DE MEESTER, *La divina liturgia*, pag. 51: « E il sacerdote legge segretamente la prima orazione dei fedeli: Rendiamo grazie o Signore... a te che ci hai fatti degni di stare anche in questo momento, presso il tuo santo altare... »; *ib.* pag. 53: « Il sacerdote legge segretamente la seconda orazione dei fedeli: Di nuovo e molte volte ci prostriamo dinanzi a te... ». D. MOREAU nota in proposito che queste preghiere si trovano tali e quali nell'VIII secolo (*Les Liturgies Eucharistiques*, pag. 130, n. 3) e soggiunge in altra nota: « Déjà le Codex Barberini (III, 55) supprime la troisième prière des fidèles » (*ib.*, pag. 131, n. 3). Sarebbe interessante sapere dai competenti se questa terza preghiera sia mai esistita nel quadro dell'attuale liturgia bizantina e, nel caso, quale rapporto avesse con le altre due recitate segretamente dal sacerdote.

(5) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 2, pag. 1010; ho sottolineato le parole che mi sembrano andare un po' oltre il dato storico, come spiegazione della traduzione di Dionigi il Piccolo.

(6) *ILRO.*, II, 432.

none XIX del Concilio di Laodicea in un altro senso: « tres recitabuntur fidelium preces... quarum prima fieri debebat διὰ σιωπῆς, altera et tertia διὰ προσφωνήσεως, unde coniicit Brightmann illam fuisse orationem dimissa voce a celebrante dicendam, has litanias a diacono pronuntiandas ».

Il Brightmann intende il διὰ προσφωνήσεως come identico a προσφώνησις, ma tale coincidenza di « senso tecnico » (1) non risulta dall'esame del canone stesso dove la espressione διὰ προσφωνήσεως è palesemente opposta all'altra διὰ σιωπῆς.

La interpretazione del Bingham sembra più conforme allo sviluppo notato nei due quadri di CA. II, 57 e VIII, 10-11 e secondo ciò mi pare più probabile la sua affermazione che cioè la prima orazione in silenzio è detta dai fedeli stessi, mentre la seconda per proclamazione è la *litania diaconale* (2), seguita dalla terza, che è appunto la *invocazione pontificale* (3).

Possiamo domandarci se ci sia un qualche rapporto tra la prima preghiera διὰ σιωπῆς del Concilio di Laodicea e la εὐχαριστία μυστική delle CA. VII, 26.

Come già si è fatto notare i due termini mistico e silenzioso non coincidono perché μυστικός è quel che solo gli iniziati conoscono né può essere divulgato fuori dell'ambito degli iniziati stessi, ma tra gli iniziati è oggetto di scambio anche vocale; invece « silenzioso » esclude anche la comunicazione vocale, così che un ringraziamento anche mistico può essere fatto o a voce o in silenzio. Se usiamo i termini di Dionigi e del Concilio di Laodicea, possiamo dire: διὰ ὁμολογίας διὰ σιωπῆς. Solo così riesco a capire perché, quantunque ὁμολογία richiami un riferimento al *Credo* — e i moderni insistono su questo fino alla esasperazione — invece, nel testo di Dionigi, quasi si contrappone a tale riferimento: « gli uni lo chiamano una professione, gli altri: il simbolo della religione ».

È probabile che le tre preghiere del Canone XIX segnino un momento di passaggio nello sviluppo liturgico di cui troviamo tracce palesi nei due quadri delle CA. II 57 e VIII, 6-12. Se sta questa osservazione dobbiamo dire che i fedeli di-

(1) La parola è del P. Hanssens il quale così compendia l'argomentazione del Brightmann: « Preces communes et quidem litanicas... fortasse significat c. 19 Concilii Laodiceni (C. 363)... Voces enim διὰ προσφωνήσεως interpretatur Brightmann p. 520, n. 9, sensu « technico » id est de diacono preces pronuntiante seu precum litanicarum « suffragia » recitante. Oratio διὰ προσφωνήσεως videlicet est oratio a diacono per « suffragia » prolata, cuique respondet populus; oratio autem διὰ σιωπῆς, oratio a celebrante sine « suffragiis » et sine responsionibus populi dicta. Ordo a Laodicensi memoratus unius est igitur orationis a celebrante recitatae et duarum subsequentium litaniarum quibusungebatur diaconus. Quae argumentatio non omni probabilitate caret » (*ILRO*, III, 235). Per Don Cabrol il senso apparisce molto più semplice:... « On dit trois prières des fidèles, la première à voix basse, la seconde et la troisième à haute voix » (*DACL.*, IX, 2, 1547). In nota egli cita il commento del BINGHAM che ho potuto conoscere attraverso la traduzione latina del Grichow e quello del BUNSEN, *Analecta Antenicaena* t. III, pag. 19 che mi è rimasto irreperibile.

(2) BINGHAM, *Origines*, lib. XV, cap. I, § 2°.

(3) *Id.*, *ib.*, § 4°. In questi elementi ritroviamo il punto d'arrivo delle ricerche del P. Thibaut in ordine alla spiegazione dell'« innologia universale ».

cono ancora la loro orazione iniziale, ma in silenzio. Questa orazione ha una sua formula che potrebbe ritrovarsi con un certo valore universale nel « ringraziamento mistico » delle CA. VII, 26, senza escluderne altre, come per es., se non erro, quella del Papiro Liturgico di Dêr-Balyzeh, che è pure una preghiera di supplicazione.

In seguito, questa orazione iniziale fu sommersa ed entrò in prima linea quella che il P. Thibaut chiama « la litania diaconale seguita dalla invocazione pontificale » forse perché nell'una e nell'altra sembrava dovessero essere contenuti gli elementi della prima orazione.

Che la orazione in silenzio possa in qualche modo coincidere con la orazione del ringraziamento mistico si può forse rilevare dai seguenti segni. È certa la preghiera fatta dai fedeli stessi all'inizio della Liturgia come nota S. Giustino e si può ancora vedere nelle CA. II, 57. Di questa preghiera se ne ha pure una formula, in un tempo del tutto primitivo, secondo la *Didaché* e questa si ritrova sviluppata a modo di simbolo in un tempo posteriore; forse anche nel frammento AB del papiro liturgico di Dêr-Balyzeh abbiamo una simile preghiera, ma il simbolo è unito ad essa, non fa corpo con essa.

Anziché cercare le tre preghiere dei fedeli in ulteriori sviluppi liturgici, sembra più conforme alla documentazione storica quale la conosciamo ritrovare la prima in questo « mistico ringraziamento », fatto in silenzio secondo il canone XIX del Concilio di Laodicea. Mentre in Dionigi è ancora fatta come « professione » a voce: solo così, il termine « ὁμολογία » non ripete l'altro di σύμβολον.

La seconda è fatta per proclamazione dal diacono invitante a pregare secondo determinate intenzioni, quasi a modo di sviluppo dell'ultima parte dell'« eucaristia » dove si domanda che la Chiesa sia raccolta nel regno. Questa in Dionigi non c'è ancora, né dopo il bacio di pace secondo l'aggiunta nelle CA. II, 57, né prima di esso come secondo il dispositivo liturgico del canone XIX di Laodicea.

La terza fatta dal Vescovo è l'invocazione per i fedeli: egli raccoglie le voci di tutti, dando termine alla preghiera per loro, prima della preghiera dell'oblazione. Dionigi dice che il Gerarca compie la sacra orazione e forse in essa può ritrovarsi insieme alla preghiera sulle oblate anche una qualche invocazione per i fedeli, almeno in ordine ai frutti della comunione, come nella preghiera offertoriale di Dêr-Balyzeh.

« Al V secolo, come appare dagli scritti dello Pseudo-Dionisio e di Nassai, la Prece è scomparsa, almeno come rito a sé » (1). L'autore intende dire la « prece dei fedeli » o « litania diaconale » né posso rendermi conto di ciò che egli afferma con tanta sicurezza (2). L'osservazione che fa (3) merita rilievo: « Dopo il licenziamento

(1) D. PIO ALFONSO, *Oratio fidelium*, pag. 24-25.

(2) Sembrerebbe più giusto parlare di uno spostamento della litania diaconale dal posto assegnato nelle CA., VIII, 10 nella messa dei fedeli, alla messa dei catecumeni dove al principio abbiamo appunto la « grande *synapté* » (= *collecta*) e poi, dopo il Vangelo, c'è la litania diaconale detta « *ekténès* » (= supplicazione continua o estesa) v. SALAVILLE, *La Messe Orientale* in « Liturgia », pag. 901, 905.

(3) *Oratio fidelium*, pag. 25, nota 1.

dei catecumeni ecc. questi autori parlano *subito* della presentazione o processione delle oblate ». Almeno Dionigi premette alla presentazione (non è una processione) delle oblate, la professione della innologia universale fatta da tutta l'assemblea dei fedeli. Per questo autore potrebbe essere vera l'altra spiegazione prospettata e cioè che la orazione dei fedeli, di cui egli parla esplicitamente, non è la prece per i fedeli di cui fanno menzione altri. Ciò fa supporre che, nella Chiesa dove egli fa svolgere la liturgia eucaristica, l'altre preghiere (*litanie diaconale* e *invocazione per i fedeli*, distintamente poste secondo il quadro liturgico delle CA. VIII, 10-11) non erano ancora comparse e non avevano ancora eliminato la prima, sostituendosi ad essa, come in un ulteriore sviluppo esse stesse furono eliminate e in parte assorbite, dalla *prima e seconda orazione dei fedeli* nell'attuale quadro della Liturgia bizantina.

#### IV. LA SCOMPARSA DAL QUADRO LITURGICO, DELLA « EUCARISTIA FINALE » DEI FEDELI.

Si potrà dire una parola di spiegazione anche riguardo alla « eucaristia » finale dei fedeli, secondo il testo di Dionigi (EH. III, 2; III, 3, 14, 15).

« Dopo aver partecipato e dato la comunione tearchica, finisce in sacro ringraziamento: i molti alzando lo sguardo verso i soli divini simboli, egli invece sempre gerarchicamente elevato dallo Spirito tearchico in contemplazioni beate e intellettuali, in purezza della deiforme abitudine, ai santi principii delle cose compiute » (1).

Che non si tratti di due ringraziamenti distinti, ma di uno solo risulta da ciò che si legge nella *θεωρία* corrispondente: « Dopo aver partecipato e dato la comunione tearchica, finisce in sacro ringraziamento insieme (2) con la intera sacra totalità della Chiesa » (3).

« Frattanto, tutta la disposizione dei sacri (4), gerarchicamente raccolta, e dopo avere comunicato alle divinissime cose, finisce in sacro ringraziamento, proporzionatamente avendo avuto religiosa conoscenza delle opere divine e avendo inneggiato alle grazie » (5).

(1) EH., III, 2 (MG., III, 426 D-428 A).

(2) μετὰ παντὸς τοῦ τῆς Ἐ. ἱεροῦ πληρώματος: se avesse voluto notare la *successione* avrebbe dovuto dire: μετὰ πᾶν τὸ τῆς Ἐ. ἱερὸν πλήρωμα.

(3) EH., III, 3, 14 (MG., III, 444 D-445 A).

(4) Variante: ἡ πᾶσα τῶν ἱερέων διακόσμησις: « omnis ordo sacerdotum » (Cordier) accettata nell'edizione del MG., III, 445 B) dove in nota è segnata la lezione di quattro ms. ἱερῶν che è la giusta. Lo stesso Darboy traduce: « tous les ordres de notre hiérarchie », avendo tenuto presente ciò che Dionigi dice a questo riguardo negli altri due testi. La sostituzione di ἱερῶν con ἱερέων, segna per quanto ne capisco la trasformazione liturgica del ringraziamento, divenuto l'atto sacerdotale compiuto a nome di tutti i partecipanti.

(5) EH., III, 3, 15 (MG., III, 445 B).

Questa insistenza sull'unanime ringraziamento finale, penso non manchi di valore, come segno di un quadro liturgico discretamente primitivo. Per rendere più completo e concreto questo richiamo liturgico, non sarà inutile citare il ringraziamento finale della *Didaché*. Anch'esso ha subito una certa trasformazione come si può notare nella redazione conservata in CA. VII, 27.

Dell'uno e dell'altro documento si dà il testo greco e la traduzione per facilitare lo studio comparativo dell'unico ringraziamento finale nelle due redazioni e per meglio far rilevare l'ulteriore sviluppo nel quale esso fu assorbito, non so se con vantaggio o con scapito della vita eucaristica.

[2] Εὐχαριστοῦμέν σοι (1) πάτερ ἅγιε	1	εὐχαριστοῦμέν σοι (2) ὁ θεὸς καὶ πᾶτηρ Ἰησοῦ τοῦ σωτήρος ἡμῶν
ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν 5		ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου οὗ κατεσκήνωσας ἐν ἡμῖν
καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως		καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ ἀθανασίας
καὶ ἀθανάσιος ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας·	10	ἧς ἔδωκας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·
[3] σύ, δέσποτα παντοκράτωρ		σύ, δέσποτα παντοκράτωρ
ἔκτισας τὰ πάντα ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός σου·	15	ὁ θεὸς τῶν ὅλων ἔκτισας τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ δι' αὐτοῦ· καὶ νόμον κατεφύτευσας ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν·
τροφὴν τε καὶ ποτόν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω	20	καὶ τὰ πρὸς μετέληψιν προευτρέπισας ἀνθρώποις·
	25	

(1) *Patres Apostolici* (ed. Funk), I, pag. 22-24: *Didaché*, X, 2-6.

(2) CA., VII, 27 (*Mansi*, I, 504 BD).



πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν  
καὶ ζωὴν αἰώνιον  
διὰ τοῦ παιδός σου,  
[4] πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι 30  
ὅτι δυνατὸς εἶ·  
σοὶ ἡ δόξα  
εἰς τοὺς αἰῶνας·

[5] μνήσθητι κύριε  
τῆς ἐκκλησίας σου

καὶ ῥῦσαι αὐτὴν  
ἀπὸ παντὸς πονεροῦ  
καὶ τελειῶσαι αὐτὴν  
ἐν τῇ ἀγάπῃ σου

καὶ συναξον αὐτὴν  
ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων  
τὴν ἁγιασθεῖσαν  
εἰς τὴν σὴν βασιλείαν  
ἣν ἐτοίμασας αὐτῇ·

ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις  
καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας·  
[6] — ἐλθέτω χάρις  
καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος·

ὁ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπτων  
35 πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ  
καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ  
τῶν πιστῶν δούλων σου,  
ὁ δυνατὸς θεὸς  
ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός  
40 καὶ ἀψευδὴς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις  
ὁ ἀποστείλας ἐπὶ γῆς  
Ἰησοῦν τὸν Χριστόν σου  
ἀνθρώποις συναναστραφῆναι  
ὡς ἄνθρωπον  
45 θεὸν ὄντα λόγον καὶ ἄνθρωπον  
καὶ τὴν πλάνην  
πρόβριζον ἀνελεῖν,  
αὐτὸς καὶ νῦν δι' αὐτοῦ  
μνήσθητι τῆς ἁγίας  
50 σου ἐκκλησίας ταύτης  
ἣν περιποιήσω  
τῷ τιμίῳ αἵματι  
τοῦ Χριστοῦ σου  
καὶ ῥῦσαι αὐτὴν  
55 ἀπὸ παντὸς πονεροῦ  
καὶ τελειώσον αὐτὴν  
ἐν τῇ ἀγάπῃ σου  
καὶ τῇ ἀληθείᾳ σου  
καὶ συναγάγε πάντας ἡμᾶς  
60 εἰς τὴν σὴν βασιλείαν  
ἣν ἐτοίμασας αὐτῇ·

65

— ὡσάννα τῷ θεῷ Δαυίδ

— εἴ τις ἅγιός ἐστιν ἐρχέσθω  
εἴ τις οὐκ ἔστι  
μετανοεῖτω.  
μαρὰν ἁθά (2).

— ἀμήν.

μαράνα θά· (1)  
ὡσάννα τῷ υἱῷ Δαβίδ  
70 εὐλογήμενος ὁ ἐρχόμενος  
ἐν ὀνόματι κυρίου  
θεοῦ κύριος  
ὁ ἐπιφανεῖς ἡμῖν  
ἐν σαρκί  
75 εἴ τις ἅγιος προσερχέσθω  
εἰ δέ τις οὐκ ἔστι  
γινέσθω διὰ μετανοίας.

«Noi ti ringraziamo  
o Padre santo,  
  
del santo Nome tuo  
che tu facesti abitare nei nostri cuori 5  
e della conoscenza  
e fede  
  
e immortalità  
che tu ci facesti conoscere  
mediante Gesù tuo servitore.  
a Te la gloria,  
per sempre.  
Tu Signore Onnipotente

1 «Noi ti ringraziamo,  
o Dio e Padre di Gesù  
salvatore nostro,  
del santo Nome tuo  
che tu facesti abitare in noi  
e della conoscenza  
e fede  
e amore  
e immortalità  
10 che tu ci hai dato  
mediante Gesù tuo servitore.  
  
Tu, Signore Onnipotente  
15 Dio dell'universo

(1) Nel *Mansi* c'è questa interpunzione: ἦν ἡτοίμασας, αὕτη μαρναθά e la traduzione dice: «in regnum tuum quod praeparasti congrega, hoc maranatha» che non ha senso. Leggo ἦν ἡτοίμασας αὕτῃ· μαράνα θά = «Signore nostro vieni» v. S. PAOLO, *I ad Cor.*, XVI, 22 (ALLO, *Première Épttre aux Corinthiens*, Parigi, 1934, pag. 468); cfr. *Apoc.*, XXII, 20: «Vieni Signore Gesù» dove il P. Allo commenta: «Mieux vaut avec Bousset se rappeler la formule liturgique «Marana tha» (ainsi écrite) de *I Cor.*, XVI, 22» (ALLO, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, pag. 334).

(2) Tale è la lezione nell'edizione del Funk (*ib.*, pag. 24), benché il P. Allo citi come lezione della *Didaché*, X, 6: «Marana tha» (*Première Épttre aux Cor.*, pag. 468). «Maran athá» — «Il Signore viene». H. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926) ha le due lezioni: μαράν ἁθά (*ivi*, pag. 231) e μαρναθά (*ivi*, pag. 237). Egli suppone che gli ultimi quattro capoversi costituiscano un dialogo tra il celebrante e la comunità.

creasti tutto  
in grazia del tuo Nome;

Cibo e bevanda  
hai dato agli uomini  
per ristoro  
affinché ti ringrazino  
ma a noi elargisti  
spirituale cibo e bevanda  
e vita eterna  
mediante il tuo Servitore.

Soprattutto ringraziamo Te  
che sei Potente  
A Te la gloria,  
per sempre.

Ricordati o Signore  
della tua Chiesa,

di liberarla  
da ogni male  
di perfezionarla

creasti il mondo e tutto ciò che c'è in esso  
mediante Lui;  
e inseristi la legge  
nelle nostre anime  
20 e il necessario alla comunione  
preparasti per gli uomini.

25

30

O Dio dei santi e irreprensibili  
35 padri nostri Abramo  
e Isacco e Giacobbe  
fedeli servi tuoi;  
Dio forte,  
fedele, e vero  
40 sincero nelle promesse,  
che mandasti sulla terra  
Gesù tuo Cristo  
a conversare con gli uomini  
come uomo,  
45 Egli Verbo Dio e Uomo,  
e l'errore  
strappare dalla radice,

Tu anche ora, mediante Lui,  
ricordati di questa  
50 tua Santa Chiesa  
che tu acquistasti  
col prezioso sangue  
del Cristo tuo,  
e liberala,  
55 da ogni male  
e perfezionala

nel tuo amore

e raccoglila

dai quattro venti

Essa la santificata

nel tuo regno

che tu le preparasti.

Tua è la potenza

e gloria per sempre.

— Venga la grazia

e passi questo mondo.

— Osanna al Dio di David (1).

— Se uno è santo venga,

se non lo è,

si ravveda.

Il Signore viene!

nel tuo amore

e nella tua verità

e raccogli tutti noi

nel tuo regno

che tu le preparasti

*Signore nostro vieni!*

« Osanna al figlio di David!

*Benedetto colui che viene*

*nel nome del Signore » (2);*

*« il Signore Dio*

*che a noi si fece vedere » (3)*

*in carne » (4).*

Se uno è santo s'avvicini

se non lo è,

lo diventi mediante penitenza ».

— Così sia ».

Per il « ringraziamento finale » dobbiamo, io credo, fare le stesse osservazioni che per il « ringraziamento iniziale ». Quando questo, ormai ridotto ad essere una

(1) Su questa espressione Funk osserva: « Sin auctor Christum Deum David appellat non filium, considerandum est Lucam 19, 28 de Jesu Hjerosolyma intrante dicentem totum locum..... Barnabam 12, 10-11 eos impugnare qui dicunt Christum esse filium David vel filium hominis..... Auctor Constitutionum Apost., VII, 26 vocem biblicam vel ὁ υἱὸς quidem exhibet: cum autem locum transformaverit testis minus fidelis est. Itaque lectio Doctrinae tradita servanda esse videtur » (*Patres Apost.*, I pag. 24-25, nota al n. 6). Nessun dubbio sulla conclusione, ma non so se la trasformazione che l'autore delle *Cost. Apost.*, VII, 26 ha fatto subire al ringraziamento finale intacchi la sua testimonianza e la renda « meno fedele ». Infatti egli ha un'altra preoccupazione e la fa palesemente manifesta nella elaborazione della preghiera eucaristica. D'altra parte, è preferibile l'osservazione del P. Lagrange: « *Il est sûr que dans la Didaché il y a un parti pris de réserver l'hosanna à Dieu..... Mais Mt. semble avoir perçu encore le sens primitif de l'acclamation: Sauve donc! On disait: Dieu « sauve le Roi » (Ps., XIX, 10) » (LAGRANGE, *Evangile selon St. Mathieu*, Paris 1923, pag. 400).*

(2) *Mt.*, XXI, 9.

(3) *Sal.* 118, *Vulg.* 117, v. 26<sup>a</sup>-27<sup>a</sup>: « Benedetto Colui che viene nel nome del Signore... Iddio Signore e a noi si manifestò ».

(4) Cfr. l'inno di S. Paolo al mistero della nuova religione: *I ad Tim.*, III, 16.

Quanto al mondo scientifico, si può pensare che forse qualcuno giudicherà questa « Postilla » un po' troppo lunga, ma non del tutto inutile, se la serietà e l'interesse di un lavoro non vengono solo dalla negazione. Perché questo, almeno, risulta assai chiaro che l'autore del testo liturgico postillato, è obiettivamente reale quando dice che la orazione dei fedeli può essere chiamata insieme « una professione », « il simbolo della religione » e « ringraziamento iniziale ». Ed è, pure, subiettivamente sincero quando dice che quest'ultima terminologia è, com'egli pensa, più divina. Infatti, vibra in essa un classico sentimento dell'anima cristiana che non poteva essere affermato con tale spontaneità se non da chi lo vedeva in atto in un ambiente liturgico reale. Un'opera di ricostruzione liturgica sarebbe più facile per un erudito moderno, tipo Pfaff, che non per lo stesso Severo d'Antiochia.

P. CESLAO PERA, O. P.



# LA STORIA LAUSIACA DI PALLADIO \*

(Continuazione e fine)

## CAPO IV.

### IL VALORE LETTERARIO DELLA «STORIA LAUSIACA»

#### I. - Palladio e la cultura classica.

È fuori di dubbio che Palladio fece i suoi studi regolari come tutte le persone colte del tempo: la purezza e correttezza della lingua, l'amore studiato della *varietas*, lo sforzo palese per celare la conoscenza ch'egli ha di tutti i mezzucci di effetto, la presenza infine degli artifizi retorici, di cui è parola nei trattati di precettistica e dei quali parleremo a suo tempo, tutto ci induce a credere che Palladio fosse dotato di una cultura, se non proprio straordinaria, certo neppur comune. Prova di tale cultura è anche l'invito che Lauso, alto dignitario della corte dell'imperatore Teodosio II, gli fa di affidare alla carta i ricordi e le impressioni de' suoi viaggi ai varii teatri di ascetismo. Tuttavia, un fatto che salta subito all'occhio di chi studi anche solo superficialmente l'opera palladiana è l'assenza, pressoché completa, di tutto ciò che sa di letteratura classica. — Lo Schiwietz in « *Archiv für Religionswissenschaft* », X, 423 annota una specie di ravvicinamento tra il seguente passo di Palladio: « ἀφέξεται δὲ τῶν κατὰ ψυχὴν βλαβερῶν, ὀργῆς, φθόνου, κενοδοξίας, ἀκηδίας, καταλαλιᾶς, καὶ ὑπονοίας ἀλόγου [Ἐυχαριστῶν ἐν κυρίῳ] » (1) e quest'altro di Orazio:

*Laudis amore tumes... Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator...* (2), ma, molto probabilmente, si tratta qui di una coincidenza, che d'altronde non è neppur completa, meramente casuale. Tutti e due i passi accennano lontanamente alla Scuola

(\*) Pubblichiamo l'ultima puntata dello studio del Sac. Dott. Giovanni Batt. Calvi, come pio ricordo del nostro caro e indimenticabile confratello e collaboratore, mancato ai vivi il 6 marzo 1942.

(1) *St. L.*, Prologo, 14.

(2) *Epist.*, I, 1, 33-40.

stoica, Orazio però, forse anche prossimamente, mentre Palladio, come fonte più vicina, deve certamente avere la dottrina cristiana sui vizi capitali. I lessicografi, a proposito di certe locuzioni di Palladio, ci richiamano alla mente or questo, or quell'Autore; p. es.: Euripide, *Baccanti*, v. 205, a proposito del verbo χισσώ nella frase τῶν κενοδοξίαν χισσόντων (1); Plutarco a proposito della frase ἐξίστασθαι τὴν διάνοιαν (2); Filone a proposito della frase προαιρετικαὶ ἐνέργειαι (3).

Ritengo, però, che da questi richiami, come da altri molti consimili, che non riporto per amore di brevità, non si possa legittimamente trarre alcuna conseguenza né in favore, né in disfavore della conoscenza della cultura classica da parte di Palladio. Vediamo, adunque, se qualche altro luogo può fornirci maggior luce sulla questione.

Nel *Prologo*, Palladio, per persuadere Lauso della necessità di sottoporre ogni nostra azione al controllo della ragione, enuncia la sottotesi che è meglio bere il vino con ragione che l'acqua con orgoglio: ἀμεινον... ἢ μετὰ λόγου οἶνοποσία τῆς μετὰ τύφου ὕδροποσίας: dice che molti Santi non hanno perduto la santità perché hanno bevuto il vino, e neppure coloro che hanno bevuto senza ragione l'acqua sono diventati Santi; alla prima categoria appartenne Giuseppe, Vicerè dell'Egitto, alla seconda appartennero Pitagora, Diogene, Platone, i Manichei e tutta la schiera dei sedicenti filosofi.

Ecco il passo preciso: “Ὑδροπότησε δὲ Πυθαγόρας καὶ Διογένης καὶ Πλάτων, ἐν οἷς καὶ Μανιχαῖοι καὶ τὸ λοιπὸν σύνταγμα τῶν ἐθελοφιλοσόφων, καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἤλασαν κουφοδοξίας ἀκολασία καὶ τὸν θεὸν ἀγνοῆσαι καὶ προσκυνοῆσαι εἰδώλοισι” (4).

Abbiamo qui un indice del concetto nel quale Palladio doveva tener la filosofia e, vorrei dire, la cultura profana in genere.

Pur ammettendo che il καὶ τὸ λοιπὸν σύνταγμα τῶν ἐθελοφιλοσόφων non abbia valore dichiarativo, ma solo aggiuntivo, quello di cui non sono ancora interamente persuaso, rimane il fatto che Palladio giudica Pitagora, Diogene, Platone, i Manichei e tutti gli pseudo-filosofi alla stessa stregua e in proporzione delle loro relazioni, teoriche o pratiche non importa, colle credenze del Cristianesimo futuro e, siccome sono trovati, necessariamente, al confronto, deficienti, così sono senz'altro rigettati. Come si vede, Palladio cade nell'errore di quegli scrittori cristiani che hanno preteso di cercare le idee di Cristo prima della venuta di Cristo. — Tale errore è reso più manifesto in Palladio da un altro passo della *Storia Lausiaca* (5) dove, parlando della beata Melania, dopo aver detto che la prese

(1) *St. L.*, Prologo, 1.

(2) *Ivi*, I, 3.

(3) *Ivi*, XV, 3.

(4) *Ivi*, Prologo, 11.

(5) Αὐτὴ [Μελάνιον] λογιωτάτῃ γενομένη ἢ καὶ φιλήσασα τὸν λόγον τὰς νύκτας εἰς ἡμέρας μετέβαλε πᾶν σύγγραμμα τῶν ἀρχαίων ὑπομνηματιστῶν διελθοῦσα (ἐν οἷς Ὀριγένους

tale amore per la letteratura che studiò giorno e notte, soggiunge che ella lesse e rilesse venticinque miriadi [di linee] (μυριάδας εικοσιπέντε) di Gregorio, di Stefano, di Pierio e di Basilio, linee, adunque, di autori ecclesiastici; dunque, la letteratura per eccellenza [ὁ λόγος], di cui diventò ardentemente studiosa Melania, secondo Palladio non era che l'insieme delle opere ecclesiastiche. Tant'è vero che nello stesso luogo, a poche linee di distanza, Palladio aggiunge che Melania libera finalmente da ciò che usurpava falsamente il nome di scienza, con la scorta dei libri degli autori sopraccitati poté disporsi ad andare a possedere il suo Creatore. Il contrasto tra i libri non religiosi e quelli religiosi è qui d'una forza singolare. È vero che con questi più che con quelli riesce facile l'acquisto di quelle cognizioni che sono necessarie all'adempimento de' proprii doveri spirituali; è pur vero però che non tutto ciò che non è religioso è degno del fuoco e neppure del nome di falsamente scientifico.

Ma così la pensa Palladio e non solamente lui, come presto vedremo a proposito della cultura così detta profana. Vi sono però parecchie ragioni che, mentre spiegano l'assenza della cultura classica nella *Storia Lausiaca*, giustificano il punto di vista di Palladio rispetto ad essa. La prima è il carattere speciale della *Storia Lausiaca*, quello cioè di narrazioni aventi lo scopo di guidare il lettore al suo perfezionamento morale (1). E che tale carattere non comportasse di *miscere*, per così dire, *sacra profanis* sostiene Palladio con le parole seguenti: Οὐ γάρ δὴ τοῦτο τὸ ἔργον ἐστὶ θεϊκῆς διδασκαλίας σεσοφισμένως φράζειν... κ. τ. λ. (2).

Altra ragione perché ci possiamo rendere in certo modo conto dell'ostracismo cui Palladio condanna la cultura profana nella *Storia Lausiaca* è, io credo, l'avversione che Palladio nutrì cordiale al paganesimo per le deficienze morali di cui appariva macchiato. Molti sono i passi in cui Palladio ha qualche accenno alla scostumatezza dei tempi, la maggior parte di essi però rappresentano la situazione di una vergine cristiana che per la sua virtù viene maltrattata in mille guise. Meritano speciale menzione la storia della vergine Potamiena e quella della vergine liberata dal luogo d'ignominia da un giovine generoso.

La prima (3), del tempo di Massimiano imperatore, non avendo voluto accondiscendere alle voglie del signore presso cui disimpegnava l'ufficio di fantesca nonostante le fossero fatte lucrosissime profferte e sicure promesse, fu consegnata

μυριάδας τριακοσίας), Γρηγορίου καὶ Στεφάνου καὶ Πιερίου καὶ Βασιλείου καὶ ἐτέρων τινῶν σπουδαιοτάτων μυριάδας εικοσιπέντε· οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχε διελθοῦσα, ἀλλὰ πεπονημένως ἕκαστον βιβλίον ἑβδομον ἢ ὄγδοον διελθοῦσα. Διὸ καὶ ἡδυνήθη ψευδωνύμου γνώσεως ἐλευθερωθεῖσα πτερωθῆναι τῇ χάριτι τῶν λόγων ἐλπίσι χρησταῖς ἐαυτὴν ὄρνιν ἐργασαμένη πνευματικὴν διαπεράσασα πρὸς τὸν Χριστόν." *St. L.*, LV, 3.

(1) "ἔπος σεμνὸν καὶ ψυχωφελὲς ὑπομνηστικὸν ἔχων... κ. τ. λ." sino alla fine del punto (3) = *St. L.*, Prologo, 3.

(2) *St. L.* Prol. 4.

(3) *Ivi*, III, 1, 2, 3, 4.

al prefetto di Alessandria, affinché cercasse di persuaderla ad essere accondiscendente. Ma tutto questo non approdò a nulla. Potamiena non si curò dello sguardo feroce del giudice; lo pregò, anzi, affinché, invece di immergerla d'un colpo nella caldaia di pece bollente, ve la facesse introdurre adagio adagio. Avrebbe così gustato meglio la gioia del martirio e, come ho già riferito, mostrato di quanta pazienza Cristo armi i suoi fedeli.

Qui abbiamo solamente il giudice (ὁ ἑπαρχος) che cerca, mediante l'autorità di cui è rivestito, di indurre la vergine al mal fare.

Maggior impressione dovette però senza dubbio esercitare sull'animo di Palladio il racconto della seconda (1). Questa era una nobilissima e avventurissima giovane di Corinto, che attendeva a santificarsi con la pratica della verginità. Sotto l'accusa di offendere gli dèi dell'impero e gli stessi imperatori fu deferita al giudice. Questi « che era un donnaiolo di prim'ordine, dice Palladio, accolse la calunnia con le orecchie tese come un cavallo » e, non essendo, con tutti gli sforzi, stato capace di piegarla alla sua volontà, la collocò in un luogo di prostituzione dove potevano tentarla tutti i cacciatori di donne (γυναικοῦερακας). Di là, poi fu tratta, come abbiamo detto, da un giovane generoso il quale ebbe in pena il martirio.

Tutti e due i fatti concordano nella brutta figura che fanno i giudici romani. Il secondo poi è più scandaloso per il rappresentante della giustizia dell'Impero e Palladio esprime la sua indignazione caratterizzandolo a pennello con la parola γυναικομανῆς e coll'altre: ἡδέως ἐδέξατο τὴν διαβολὴν τοῖς ἱππικοῖς ὥτιοις.

Una terza ed ultima ragione mi pare abbia influito a determinare in Palladio una corrente, se non proprio di antipatia, almeno di silenzio interessato circa la cultura profana, e questa è la tradizione della inconciliabilità — quasi assoluta — tra Cristianesimo e paganesimo che, sorta nei primi secoli della Chiesa, si propagò fin nei secoli migliori della letteratura cristiana. Dirò qualche parola per chiarire il mio pensiero.

Nel II secolo dell'era volgare non potendo i cristiani difendersi altrimenti dalle persecuzioni e dagli attacchi di altra natura dei pagani e sentendo d'altronde vivissimo il bisogno, secondo il precetto evangelico *euntes docete omnes gentes* di catechizzare il mondo nel quale vivevano, cominciarono a comporre dei libelli di difesa detti per lo più ἀπολογία e diretti specialmente agli Imperatori. In essi i cristiani più in vista si proponevano principalmente questi due scopi: difendere i cristiani di fronte alle leggi dell'Impero e spandere la buona novella evangelica. E così fecero nel secondo secolo Giustino, Atenagora, Taziano, Teofilo, l'autore del *Pastore di Erma* ed altri. Non tutti però questi scrittori si sono attenuti allo stesso metodo. Alcuni si prefissero, in base al loro carattere dolce, insinuante e forse più perspicace, di seguire una via di conciliazione, specialmente nella se-

(1) *St. L.*, LXV, 1-4.



conda parte dell'apologia, dove l'apologeta si prefiggeva lo scopo di istruire i lettori nella religione di Cristo; altri, invece, di temperamento più focoso e intransigente, credettero di poter tendere più direttamente alla loro mèta erigendo un'altissima barriera tra il paganesimo ed il Cristianesimo, dimostrando o cercando di dimostrare che presso i pagani ogni cosa è frutto di corruzione, di superbia e d'ignoranza, mentre il Cristianesimo, d'origine divina, aborre da tutto ciò ch'è la sostanza del paganesimo. Costoro non mancavano di demolire i più grandi luminari della filosofia e delle lettere greche. Omero era per loro un bugiardo e uno scandaloso; Platone, i tragici, i lirici e tutti gli altri migliori autori della letteratura greca non erano che dei contastorie. Gli storici di tutte le letterature non contavano affatto perché prima di loro aveva scritto Mosè. I rappresentanti più autorevoli della prima corrente sono specialmente Giustino, Atenagora e Clemente d'Alessandria; della seconda Taziano, l'autore del *Pastore di Erma*. A questi della seconda corrente io vorrei aggiungere Palladio, benché non apologeta nel vero senso della parola, più temperato e meno aggressivo. Io dunque sono d'avviso che ad indurre Palladio a comporre un'opera in cui le idee cristiane fossero sufficienti a se stesse, senza che vi fosse bisogno di confermarle o illustrarle coi placiti delle varie scuole filosofiche e neppure colle sentenze dei drammaturgi greci, abbia contribuito anche un'eco non certo lontana di ciò che fecero i rappresentanti della corrente intransigente nel secondo e terzo secolo della Chiesa. Con tutto ciò, si noti, sono ben lungi dal sostenere che Palladio faccia professione di pubblico disprezzo per quello che non è cultura cristiana. Il fatto solo che egli rammenta con piacere la carriera scolastica di molti de' suoi personaggi che, abbandonato il mondo, si ritirarono a vivere la vita del monastero (1), basterebbe a convincermi del contrario. Intendo solo affermare che, dati i pregi della *Storia Lausiaca*, data la grande cultura in ogni ramo dello scibile degli scrittori del secolo d'oro della letteratura cristiana, Palladio non dovette ignorare la cultura classica e che, se essa fa difetto nella *Storia Lausiaca* si è unicamente per partito preso da parte del suo autore. Più avanti addurrò qualche altro argomento a conferma di questa mia asserzione.

## II. - Palladio e la cultura sacra.

Alla notata assenza delle notizie della letteratura classica fa giusto equilibrio nell'opera palladiana la presenza di quasi tutti i libri dell'antico e del nuovo Testamento (2). Nella cultura sacra Palladio si trova magnificamente e per il carattere della sua opera e per le sue vedute personali; non dobbiamo quindi meravi-

(1) Di qualcuno P. dice ch'era, nel mondo, λογώτατος; di altri: σχολαστικός...; di altri: σχολαστικώτατος.

(2) Cfr. BUTLER, II: *Scriptural citations*, pag. 264.



gliarci se tutte le volte che può Palladio conferma la sua opinione con un detto de' libri sacri. Fu consuetudine degli oratori di ogni tempo introdurre nei loro discorsi a dimostrazione delle θέσεις dei παραδείγματα e delle γνώμαι.

I primi venivano comunemente tratti dalla storia dei personaggi più in vista dell'antichità; le seconde erano quasi sempre date dalle δόξαι τῶν φιλοσόφων.

La corrente degli scrittori cristiani di conciliazione citava come esempi tanto i personaggi della storia profana quanto quelli della sacra; così pure si servivano per γνῶμαι, prima di passi biblici e poi di sentenze di questo o di quell'autore della letteratura classica. Caratteristico in questa consuetudine è Clemente Alessandrino, il quale, come δόξα profana, ha, quasi sempre, o un detto di Platone o un verso di Omero, usati, per quanto è possibile, in armonia con la Bibbia.

Palladio, invece, nel *Prologo* alla *Storia Lausiaca*, che è, come vedremo, un vero discorso parenetico, desume costantemente esempi e sentenze dai testi scritturali. Di qui il numero notevole di citazioni sacre nell'opera palladiana, tutte aperte dal solito: κατὰ τὸ λεγόμενον, oppure: κατὰ τὸ εἰρημένον, oppure: κατὰ τὸ γεγραμμένον.

L'autore sacro, che Palladio cita più sovente e pel quale dimostra maggior culto, è S. Paolo, la cui testimonianza nella *Storia Lausiaca* ricorre ben quindici volte (1). In ordine di proporzione vengono l'*Evangelo* di Matteo (otto volte), i *Salmi* (sette volte), l'*Ecclesiastico* (due volte), il *Libro dei Proverbi* (cinque volte), l'*Evangelo* di Luca (tre volte) quello di Marco (due volte), il *Libro di Giobbe* (due volte), e una volta sola il *Libro della Genesi*, quello dei *Re*, l'*Ecclesiaste*, il *libro della Sapienza*, il *Vangelo* di S. Giovanni e la sua prima *Epistola*. Queste sono, per così dire, le citazioni esplicite (2).

Qualche volta Palladio cita i testi scritturali indirettamente, come p. es. in XVII, 4, dove Macario d'Egitto minaccia il monaco Giovanni della stessa morte di Giezi, personaggio nominato nel *Libro dei Re* (IV, 5, 27), se trasgredirà i suoi ordini, e in XXVI, 3 dove dice che Erone, durante il viaggio a Scete, recitò con devozione cinque Salmi, compreso il più lungo, cioè il 118, l'*Episola agli Ebrei*, *Isaia*, una parte di *Geremia*, il *Vangelo* di Luca e i *Proverbi* (3).

L'amore che Palladio nutrì per le Sacre Scritture appare anche dal fatto che egli sembra usi una cura speciale per mettere in vista lo studio che i suoi personaggi hanno fatto dei libri scritturali. Di Ammonio dice che fece suo succo e suo sangue l'Antico e il Nuovo Testamento e scorre seicento miriadi di linee degli scritti di uomini sapienti, come: Origene, Didimo, Pierio e Stefano (4).

(1) Segno dello studio di Palladio per le opere di Paolo è, anche, la frase superlativa costantemente usata: καθ' ὑπερβολήν.

(2) Una volta sola Palladio cita S. Matteo, a memoria. Egli dice (XXXVI, 1): "Αὐτὸς ὁ σωτὴρ εἶπε· Μὴ καλέσετε διδάσκαλον ἐπὶ τῆς γῆς". Cfr. MATTH., XXIII, 8 e 9.

(3) In XXXVIII, 8; come già in XVIII, 5, Palladio ha un accenno a un Faraone. Ecco: "Πάλιν δὲ τοῦ διαβόλου σκληρύσαντος αὐτοῦ τὴν καρδίαν καθάπερ τοῦ Φαραώ... κ. τ. λ."

(4) *St. L.*, XI, 4. Cfr. anche: I, 3; XLVII, 3; ecc. *passim*.

Un'altra prova del grande amore per le Sacre Scritture Palladio ci offre con molte frasi e parole desunte direttamente dal linguaggio biblico. Ma di questo diremo altrove. Come compimento delle notizie circa la cultura sacra nella *Storia Lausiaca*, aggiungerò che Palladio nomina gli *Stromata* di Clemente Alessandrino, anzi dice Clemente autore per eccellenza degli *Stromata* (1); fa parecchie volte i nomi degli scrittori ecclesiastici Origene, Gregorio, Basilio e dice di Evagrio che compose tre libri per i monaci intitolati *Antirrhethica* in cui esponeva le arti contro i demoni (2).

### III. - Palladio storico.

Palladio (in Prologo, 2) dice a Lauso che gli è parso bene, dato il desiderio da lui espresso, di comporre un'operetta di genere storico: "ἔδοξε καὶ μοι... ἐκθέσθαι σοι ἐν διηγήματος εἶδει τὸ βιβλίον τοῦτο."

Abbiamo già visto qualche cosa sulla cultura di Palladio; vediamo ora, sulla scorta della *Storia Lausiaca*, se questi sia veramente fornito di quelle doti che sono indispensabili ad uno storico. E, prima di tutto, è egli veridico e coscienzioso? Lo storico coscienzioso si rivela specialmente nel citare la fonte; e questa è appunto la caratteristica di Palladio.

Nel «Prologo» difatti egli comincia col farci sapere che narrerà solo i fatti di quelle persone che o vide co' suoi occhi o delle quali sentì a dire ne' suoi viaggi: "τὰ τῶν πατέρων διηγήματα, ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν, ὧν τε ἑώρακα καὶ περὶ ὧν ἀκήκοα" (3).

In XVI, 1 Palladio ci dice che egli non ha conosciuto Natanaele in persona, perché morì quindici anni avanti il suo arrivo nelle *Celle*, ma che però, trovatosi in mezzo ai suoi compagni di asceti, fece le migliori indagini sulla virtù di lui (4).

Una testimonianza più forte della sua serietà storica Palladio ci dà in XVI, 1, dove si dice che, trovandosi di fronte a fatti, che hanno del portentoso, quasi quasi non vorrebbe narrarli per timore di incorrere nella taccia di menzognero e, dopo aver osservato che non può darsi assolutamente che egli mentisca perché teme il Signore, il quale ha detto che dà la morte a chi dice il falso, aggiunge in maniera più energica che egli, non dicendo affatto menzogne, ha diritto di essere creduto (5). Una testimonianza quasi della stessa forza della precedente l'abbiamo in XXVI, 3, in una frase che, pur non interamente di Palladio (6), merita tutta la nostra consi-

(1) ... σύγγραμμα Κλήμεντος Στρωματέως... *St. L.*, LX, 2.

(2) *St. L.*, XXXVIII, 10.

(3) *Ivi*, Prologo, 2.

(4) "..... τοῦτον ἐγὼ ζῶντα μὲν οὐ κατέληφα..... ἐφιλοπραγμόνουν τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἀρετὴν... κ. τ. λ." XVI, 1.

(5) "..... πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ δύσπιστα ὄντα..... μὴ ἀπιστήσης." (XVII, 1).

(6) Cfr. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, I, 6, 1: "..... ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλον ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν."

PLATONE, *Rep.*, X, 595 c.: "..... Ἄλλ' οὔτι γε πρὸ τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ."

derazione soprattutto perché nello stesso luogo Palladio ci porge una prova abbastanza chiara della sua verità. La frase è: " Φίλη δὲ ἡ ἀλήθεια " e Palladio l'adopera perché dopo aver parlato della caparbietà e superbia di Erone sente il dovere di esporre anche i lati buoni della sua vita.

Il credito di Palladio come storico è confermato anche dal fatto che molte scene della vita de' suoi monaci sono magnificamente circostanziate. Dello stesso Erone per es. (1) dice che era così eccessivamente sobrio [καθ' ὑπερβολὴν ἦν λεπτός τῇ πολιτείᾳ] che molti, i quali furono con lui in relazione di familiarità, dicevano ch'egli mangiasse solo ogni tre mesi [διὰ τριῶν μηνῶν ἐσθίειν], accontentandosi, negli altri giorni, della Comunione e di pochi legumi. Quanto a me, aggiunge poi Palladio, ho potuto avere una prova della grande sobrietà di Erone con il beato Albanio nel viaggio a Scete, lungo quaranta miglia, durante il quale noi mangiammo due volte e bevemmo tre, Erone invece nulla gustò, tenendosi pago della lettura dei libri sacri.

Anche se non si vuol dare troppo peso alla circostanza dei tre mesi, ritengo che ci possa soddisfare l'amore di Palladio per la documentazione.

In XXIV, 1, Palladio dice press'a poco così: « Un cotal Stefano di Libia ebbe dal Signore in premio delle sue virtù il dono di guarire le persone di umor nero [κατηξιώθη χάρισματος ὥστε πάντα τοῦ λυπούμενον οἰανδῆποτε λύπην συντυχόντα αὐτῷ ἄλυπον ἀναχωρεῖν]; egli fu conosciuto anche dal beato Antonio ed è nello stesso tempo vissuto fino ai nostri giorni; io non potei avvicinarlo per la troppa distanza, coloro però che praticavano con il beato Ammonio ed Evagrio mi diedero notizie di lui ».

La maggior parte delle notizie che Palladio ci fornisce le attinse egli stesso nei vari teatri d'ascetismo in cui si trovò. Di qualche personaggio, come del nominato Erone e di una cotal vergine (2) dice che furono suoi vicini [Ἦρων τις γέγονε γειτνιῶν μοι...; " Ἀλλη τις γειτνιῶσά μοι...]; di qualche altro dice che ha appreso la vita virtuosa da qualche libro di cui Palladio non manca di fornirci dei ragguagli, siano pure alle volte di importanza relativa (3). Alle prove che lo stesso Palladio ci fornisce a sostegno della sua serietà come storico si aggiunga il fatto che il Butler, nell'opera da me ripetutamente citata, ha potuto, a base di saldi argomenti, scagionare interamente Palladio dall'accusa di mendace che gli fu data specialmente dal Weingarten (4). Fu detto che l'autore della *Storia Lausiacca* merita poco credito come narratore di cose storiche (5). Ma questo è, secondo me, un giudizio troppo sommario. Palladio è invece caratteristico per la circospezione con cui procura di basare la sua narrazione sulle testimonianze. Colui che

(1) *St. L.*, XXVI, 2.

(2) *Ivi*, LX, 1, 2.

(3) *Ivi*, LXV, 1: " Ἐν ἄλλῃ βιβλίῳ παλαιότατῳ ἐπιγραμμένῳ. "

(4) Cfr. BUTLER, II, Intr. 1: *Present opinion of critics as to early Egyptian Monachism* (IX-XIV).

(5) Vedi quanto il Lucot (*op. cit.*) dice del Brochet a pag. xxv-xxvi.

narra servendosi del sussidio della propria fantasia o presto o tardi vien colto in fallo; mentre, al contrario, Palladio mostra di fare sempre una coscienziosa distinzione fra testimonianza e testimonianza. Ora è la fama popolare che conforta il suo racconto, ed allora egli dice: λέγεται... oppure .... φέρεται; ora invece è egli stesso o un tale che ha visto o udito il personaggio di cui Palladio narra le virtù, e allora egli adopera frasi come queste: "Διηγείτο... μοι ἡ μακαρία Μελανίου" oppure: "προσεμαρτύρουν... ἀφηγούμενοι ἡμῖν Ὀριγένης τε καὶ Ἀμμώνιος" (1).

Ancora un'osservazione debbo fare a proposito della storicità di quanto ci racconta Palladio.

Nel corpo dell'opera palladiana s'incontrano indubbiamente dei fatti che hanno dell'inverosimile, alcuni anzi del molto strano. « Un tale, innamorato di una donna coniugata, dopo aver tentato invano ogni mezzo per farla sua, ricorre all'opera di un mago, il quale, remunerato in anticipo per i suoi buoni uffici, converte la donna in giumento. Disperato il marito ricorre alla santità di Macario che la riconverte in donna » (2). Che conto si ha da fare di questa narrazione?

Premetto che Palladio, dopo aver in succinto esposto le virtù di Macario, prima di cominciare questo racconto, dice: οὗ καὶ φέρονται θαύματα τοιάδε. Dunque anch'egli è persuaso che non bisogna annettere troppa importanza a questi fatti, perché non sono che voci che corrono tra il popolo. Perché dunque Palladio si perde dietro di esse? Perché non sente egli menomamente il bisogno di indagare sulla loro maggiore o minore attendibilità? La risposta non mi pare troppo facile e perciò io mi limiterò ad alcune considerazioni che terranno le veci di essa. Si può pretendere da Palladio un'opera, della natura della sua, fatta a base di critica delle fonti? Io credo di no, soprattutto perché non sappiamo se egli siasi servito di documenti anteriori, greci o copti (3).

Il carattere della *Storia Lausiaca*, lo abbiamo veduto, è essenzialmente morale; è quindi probabile che Palladio riferisca anche i fatti molto inverosimili perché è certo che con la riflessione morale, che egli fa sempre loro seguire (4), può trarre qualche giovamento per il suo fine. Nel narrare le *Vite* dei Padri e delle Madri del deserto, Palladio mira a dare le informazioni più complete che può, perché il suo lettore riesca a formarsi di loro un concetto esatto. Se così è quale meraviglia che Palladio riferisca anche le voci del popolo circa quei Santi primitivi? Ci sarà dell'esagerazione, m'immagino dica fra sé e sé Palladio, ma se ogni leggenda ha il suo fondamento, sarà pur vero, nel caso mio, che chi ne guadagnerà sarà il Santo di cui io parlo. — Concludendo, mi par di poter dire che nella *Storia Lausiaca*

(1) *St. L.*, X, 7.

(2) *Ivi.*, XVII, 6 e seg.

(3) Cfr. *LUCOR (op. cit.)*, Introd., pag. XXVII.

(4) Il racconto citato termina col consiglio da parte di Macario alla donna di non stare più per tanto tempo senz'accostarsi ai divini misteri.



bisogna distinguere due categorie di fatti: una, di quelli che sono aperti da una maniera stilistica maggiormente comprovante il fondamento storico, e sono i più; l'altra di quelli che sono riferiti come semplici voci popolari e forse non hanno altro scopo che l'etico, cioè sono, per così dire, l'esemplificazione anticipata della sentenza o del precetto morale che chiuderà la narrazione. Un appunto che giustamente si può fare a Palladio come storico è in relazione con quanto abbiamo detto più sopra circa la sua cultura classica. Palladio è cristiano, e per di più, Vescovo; nulla di più naturale quindi che nella sua narrazione copra d'infamia i nemici della Chiesa anche quando possano avere qualche lato buono e, viceversa, abbondi di epiteti esornativi con chi, collocato in alta sfera, non osteggia il Cristianesimo. Di Giuliano l'Apostata, dice, senz'altro, che è l'imperatore infame [Ἰουλιανοῦ τοῦ δυσωνόμου βασιλέως] (1) mentre Teodosio, che aveva pure le sue non indifferenti magagne, e fra di esse la strage di Tessalonica, è detto beato [μακαρίῳ Θεοδοσίῳ] (2).

Questa visione della storia un po' attraverso il prisma delle simpatie religiose non impedisce, per altro, che Palladio legga molto chiaro in certi fatti storici e si dolga delle grandi sventure che piombano sui popoli e sui loro tesori artistici. In LIV, 7, con poche ma sicure pennellate, ci dà un quadro toccante della desolazione in cui fu gettata la città di Roma dalle orde barbariche di Radagasio nel 405 e di Alarico nel 410. Egli dice: « Come tutti costoro si allontanarono da Roma (3), una tempesta barbarica si scatenò sulla città, quella che da lungo tempo era profetizzata, e non lasciò neppure su di una piazza le statue di bronzo, ma dopo un saccheggio fatto con follia devastatrice e veramente barbarica, ogni cosa distrusse; di modo che quella Roma, che era stata abbellita per 1200 anni, diventò un mucchio di rovine ». Ma questi 1200 non correggono forse un poco la vista di Palladio?

Non devo chiudere questo punto senza osservare — quello che fu già da me precedentemente notato — che la *Storia Lausiaca* ha, qua e colà degli accenni storici e specialmente storico-sociali di non molta importanza, se si vuole, presi separatamente, ma tali però nel loro complesso che rivelano in Palladio una visione abbastanza chiara e completa della società di quei tempi. Anzi, vorrei dire che uno dei pregi principali della *Storia Lausiaca* è appunto quello di offrirci come in un tersissimo specchio tutti gli svariati aspetti della società d'allora; difatti dall'Imperatore all'ultimo suddito sfilano tutti davanti all'occhio dei lettori, come in una ininterrotta attraente radioscopia, i personaggi dell'epoca, di cui Palladio narra le ascesi spirituali.

È questo — secondo me — uno dei motivi per cui la *Storia Lausiaca* fu in

(1) *St. L.*, XLI, 1.

(2) *Ivi*, XXXV, 2.

(3) Si tratta di alcuni seguaci di S. Melania partiti con lei: alcuni per la Sicilia, altri per l'Oriente.



ogni tempo letta e debitamente apprezzata. In essa Palladio ci mette a contatto di persone istruitissime, di mediocri artieri, di semplici coltivatori della terra; ci fa toccar con mano la verità di quella sentenza [che l'anima umana è sempre stata e sarà sempre la medesima e che la passione, di qualunque natura sia, non frenata a tempo, porta a degli eccessi disastrosi. Ci rappresenta mariti e mogli che vivono nella pace serena e religiosa del loro lavoro, madri affettuosissime che curano l'educazione de' loro figli, solitari che, carichi d'anni, chiudono l'occhio alla luce, non violentemente come chi muore, ma dolcemente, insensibilmente, come chi, dopo una lunga ed intensa fatica, cede le proprie membra affrante al sonno ristoratore per riaverle poi integre e pronte poco tempo dopo.

Un accenno storico più chiaro e preciso Palladio ha per la disgraziata classe degli schiavi. Qui però anche gli schiavi si può dire che godono un po' di quella pace o serenità che traspare da ogni pagina dell'opera di Palladio. Alcuni hanno, difatti, la fortuna d'incontrarsi con qualche seguace della carità di Cristo e, allora, o sono, volendo, affrancati, o continuano a servire il padrone (1); altri invece, sono rappresentati, pur nel verismo ributtante del mercato, come i benefattori dei loro compratori: Serapione, detto il Sindonita, è comperato una volta da una compagnia di mimi pagani, che egli converte e battezza, un'altra, da una buona famiglia di Manichei che persuade a rientrare nella Chiesa (2).

Del servo Mosè l'Etiopico, Palladio dice che fu licenziato dal suo padrone per le ribalderie che commetteva, finché, stanco e pentito, si ritirò a vita austerissima (3). Un altro accenno abbastanza completo alle condizioni della società del tempo è quello che si riferisce alla corruzione, di cui abbiamo già detto qualche cosa. La serva Potamiena preferisce la morte alla perdita del suo onore (4).

Un'altra vergine è tentata e costretta dal potere pubblico a far getto della sua onestà (5).

Erone, nella eccessiva volubilità del suo carattere, trova tempo e leggerezza per amoreggiare con una mima (6).

Un sacerdote diventa cancrenoso per il vizio della lussuria (7).

Nella *Storia Lausiaca* (come nel XXXI, 1, 4 e XXXIII, 1-4), si trovano perfino accenni storici del sapore de' nostri giorni. Anzi, abbiamo persino qualche personaggio, Macario il Giovane, che ha qualche rassomiglianza con la figura, che è, forse, la più simpatica de' *Promessi Sposi*, cioè, con fra Cristoforo.

Anche Macario, nella sua giovinezza ha ucciso, anche Macario corre in cerca

(1) *St. L.*, LXI, 5.

(2) *Ivi*, XXXVII, 2, 8.

(3) *Ivi*, XXIX.

(4) *Ivi*, III.

(5) *Ivi*, LXV.

(6) *Ivi*, XXVI, 5.

(7) *Ivi*, XVIII, 20.

di un rifugio e lo trova finalmente nel deserto. «Senz'aver detto nulla ad alcuno, prese la via del deserto e giunse a tale paura di Dio e degli uomini che divenne insensibile e, per tre anni, rimase senza tetto e di giorno e di notte » (1).

In una particolarità sola differiscono i due personaggi: fra Cristoforo, come già il salmista Davide, ebbe sempre avanti a' suoi occhi il peccato e continuamente lo piange; Macario invece a coloro che lo interrogavano del suo passato soleva rispondere che ringraziava ogni giorno il Signore di quel caso, non già per odio verso colui cui tolse, involontariamente, la vita, ma perché di là nacque in lui il desiderio di una vita più perfetta.

Vediamo ora brevemente le principali qualità esterne di Palladio storico. Una delle doti esterne più spicanti in Palladio come storico è la *vivacità della narrazione*.

Tale vivacità Palladio ottiene specialmente in due maniere, cioè con un'accorta disposizione delle parole, per lo più favorita dall'*asindeto*, e con l'uso della metafora. Citerò solamente qualche esempio, così come mi si presenta sfogliando a caso la *Storia Lausiaca*. Ecco in qual modo Palladio narra l'abbattimento e la disperazione di un povero marito che ha visto la moglie convertita da un mago in giumento (XVII, 6, 7):

Θεασάμενος οὖν ὁ ἀνὴρ ἔξωθεν ἔλθων ἐξενίζετο ὅτι εἰς τὸν κράββατον αὐτοῦ φορὰς ἀνέκειτο. Κλαίει, ὀδύρεται ὁ ἀνὴρ· προσομιλεῖ τῷ ζῳῷ· ἀποκρίσεως οὐ τυγχάνει. Παρακαλεῖ τοὺς πρεσβυτέρους τῆς κώμης· εἰσάγει, δεικνύει· οὐχ εὐρίσκει τὸ πρᾶγμα. Ἐπὶ ἡμέρας τρεῖς οὔτε χόρτου μετέλαβεν ὥς φορὰς οὔτε ἄρτου ὥς ἀνθρώπος, ἀμφοτέρων ἐστερημένη τῶν τροφῶν. Τέλος, ἵνα δοξασθῇ ὁ θεὸς καὶ φανῇ ἡ ἀρετὴ τοῦ ἁγίου Μακαρίου, ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἀγαγεῖν αὐτὴν εἰς τὴν ἔρημον, κ. τ. λ.

Più numerosi senza dubbio sono gli esempi della vivacità della narrazione ottenuta con l'uso del linguaggio figurato e specialmente della metafora. Anzi, osservo che Palladio, quanto all'uso della metafora, mi fa pensare che la sua fosse un'anima piuttosto poetica, una di quelle anime che, davanti ai fenomeni della natura, sanno cogliere subito tutte quelle intime realazioni che sono la fonte prima di ogni più sentita poesia. In Prologo, 8, si trovano queste espressioni: πολλοὶ... καὶ πόνοις καὶ ἐλεημοσύναις κομῶντες cioè: molti orgogliosi = (squassanti la chioma) per le fatiche, e le elemosine; καὶ ἀγαμίαν ἢ παρθενίαν αὐχοῦντες = cioè fieri (alzanti la cervice) per il celibato o la verginità; καὶ μελέτη θεῶν λογίων καὶ σπουδάσμασι θαρρήσαντες = rin vigoriti (= divenuti coraggiosi) per lo studio dei pensieri divini e per le pratiche di zelo. Nello stesso luogo Palladio, per dire che alcuni fratelli hanno confuso l'impassibilità con dei pretesti di pietà, dice che non hanno colto nel bersaglio l'impassibilità: ἡστόχησαν ἀπαθείας ἀδιακρίτως προσχήματι εὐσεβείας τινὰς φιλοπραγμοσύνας νοσήσαντες.

(1) St. L., XV, 1-3.

Ancora nel Prologo, 9, trovo questa frase: μή πιαίνων τὸν πλοῦτον, dove il verbo πιαίνω (ingrassare) viene applicato alle ricchezze. Espressione molto viva si ha nel verbo ὑποπεσόντες della seguente frase: καὶ τούτῳ πάλιν ὑποπεσόντες οἰκτρῶς φιλοζῶτα καὶ ἀκηδία καὶ ἡδονῇ τὴν ἐπιουρίαν ὠδίναντες (1).

L'uomo debole non deve far giuramento, perché il mantenerlo sarà per lui come vincere un nemico superiore per forze, davanti al quale necessariamente si soccombe. Si osservi anche la forza del participio ὠδίναντες. Trovo pure della vivacità nelle parole seguenti: Ὁ δὲ ὑπομειδιάσας σεμνὸν ἐπὶ πολὺ μοι προσέσχε, καὶ σείσας τὴν κεφαλὴν ἔλεγεν κ. τ. λ. (2).

Vivacità rappresentativa noto anche nel seguente periodo: Ἀχθεῖσα δὲ πρὸ [ποταμιαῖνα] τοῦ βήματος διαφόροις ὀργάνοις τιμωρητικοῖς “ἐπυργομαχεῖτο” τὴν γνώμην (3).

Altre metafore che sono piuttosto a sé e conferiscono minor vivacità alla narrazione vedremo a suo tempo quando discuteremo della retorica in Palladio.

Un'altra caratteristica esterna della *Storia Lausiaca* è l'evidenza con cui Palladio descrive e la scultorietà con cui rappresenta e individua i suoi personaggi. Di Elpidio, Palladio dice che giunse a tal punto di apatia macerando il suo corpo che il sole brillava attraverso le sue ossa: Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ ἤλασεν ἀπαθείας ταριχευθεὶς τὸ σῶμα ὥς ἥλιον διαφαίνειν αὐτοῦ τῶν ὀστέων (4).

Ecco in brevi tocchi delineata la figura del giudice bellimbusto e uccellatore di donne: Γυναικομανῆς οὖν ὑπάρχων ὁ δικαστὴς ἡδέως ἐδέξατο τὴν διαβολὴν τοῖς ἵππικοῖς ὥτιοις (5).

Nello stesso luogo così Palladio scolpisce il salvatore dell'infelice fanciulla caduta nelle zanne di tal giudice: .... θεασάμενος ὁ θεὸς αὐτῆς τὴν σωφροσύνην “νεανίσκῳ τινὶ μαγιστριανῶ, καλῶ τὴν γνώμην καὶ τῷ εἶδει, ἐνέθηκε ζῆλον πυρφλεγῆ θανάτου” (6).

In Eulogio Palladio ci rappresenta il tipo di un personaggio che non fa difetto neppure nella società odierna. Egli è istruito perché ha fatto i suoi studi completi; il mondo però non valse a riempirgli il cuore e perciò, dopo aver diviso il suo tra i bisognosi, con un gruzzoletto che dovrà disfamarlo perché non più capace del lavoro materiale, decide di darsi all'ascesi. Ecco le parole di Palladio: οὗτος ὁ Εὐλόγιος σχολαστικὸς ὑπῆρχεν ἐκ τῶν ἐγκυκλίων παιδευμάτων, ὃς ἔρωτι πληγεὶς ἀθανασίας ἀπετάξατο τοῖς θορύβοις, καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα κατέλιπεν ἑαυτῷ βραχέα νομίσματα, ἐργάσασθαι μὴ δυνάμενος (7).

(1) *St. L.*, Prologo, 9.

(2) *Ivi*, II, 4.

(3) *Ivi*, III, 3.

(4) *Ivi*, XLVIII, 3.

(5) *Ivi*, LXV, 2.

(6) *Ivi*, LXV, 3.

(7) *Ivi*, XXI, 3.

In poche parole, così Palladio scolpì il ritratto fisico e morale di una donna facoltosa ma avara: παρθένος τις γέγονεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῷ μὲν σχήματι ταπεινῇ τῇ δὲ προαιρέσει σοβαρά, πλουσία ἐν σχήμασιν εἰς ἄγαν, μὴ « προῖκασα » ξένῳ μὴ παρθένῳ, μὴ ἐκκλησίᾳ, μὴ πένητι ὀβολόν (1).

Palladio è altresì maestro di scultorieta; le descrizioni dei suoi personaggi sono dei veri quadretti.

Ecco la situazione di un povero contadino semplice e privo della minima malizia che è costretto a vivere con una seconda Santippe, non avara per giunta de' suoi sorrisi a nessuno, fuorché a suo marito: Παυλὸς τις ἄγροικος γεωργὸς, καθ' ὑπερβολὴν ἄκακος καὶ ἀπλοῦς, ὡραιότατῃ ἐξεύχθῃ γυναικὶ κακοτρόπῳ τῇ γνώμῃ, ἥ τις διελάνθανεν ἀμαρτάνουσα ἐπὶ μήκιστον χρόνον (2).

Ecco uno dei tanti quadretti in cui è ben rappresentato il demonio. Qui però la tinta risente un po' dello stile barocco. Il tentatore appare nella notte fosca, armato d'uno scudiscio come il boia; ha l'aspetto d'un fiero soldato, è vestito di cenci vecchi!, e fa schioccare la sua frusta...: ... μετὰ μῆνας τρεῖς ἢ τέσσαρας παραγίνεται ὁ δαίμων ἐν νυκτὶ, ταυρέαν κατέχων καθάπερ οἱ δῆμιοι, καὶ σχῆμα ἔχων στρατιώτου ῥακοδοτοῦντος, καὶ ψόφους εἰργάζετο ἐν τῇ ταυρέᾳ (3).

Come si vede neppure la fervida fantasia fa difetto al nostro storico. — Osservo di passaggio che un mezzo molto efficace per scolpire i caratteri è per Palladio l'aggettivo, di cui egli fa largo e sapiente uso, specialmente nel principio de' suoi διηγήματα, perché quasi di botto il lettore si formi un concetto completo del suo personaggio.

Gli aggettivi che ricorrono più frequentemente nell'opera palladiana sono: ἄγιος, μακάριος, ἀστείος, εὐφυής, σώφρων, σεμνός, καλός, ἀσκητής, ζηλοτικός, γνωστικός, λαμπρός.

Un'altra categoria di aggettivi, meno frequente dei primi, ma non meno utile ai fini di Palladio, è quella dei sostantivi. Innocenzo è detto il bel vecchio per eccellenza (ὁ καλόγηρος) (4).

Palladio, come gli scrittori latini del tipo di Cicerone preferisce il grado superlativo per denotare le qualità morali dei suoi personaggi: Olimpiade è detta σεμνοτάτη (5). Gregorio Nazianzeno: σοφώτατος καὶ ἀπαθέστατος καὶ παιδείᾳ διαλάμπων (6); Filoromo ἀνὴρ ἀσκητικώτατος καὶ καρτερικώτατος (7).

Non è a credere però che l'abbondanza di lodi che Palladio manifesta coi fre-

(1) St. L., VI, 1.

(2) Ivi, XXII, 1.

(3) Ivi, XVI, 2.

(4) Δάκρυσας... ὁ "καλόγηρος," St. L., XLIV, 4.

(5) St. L., LXV, 1.

(6) Ivi, XXXVIII, 2.

(7) Ivi, XLV, 1.



quenti superlativi sia a scapito della sua coscienza, oppure della libertà della sua parola. Palladio ha un concetto troppo esatto del dovere per perdersi in questioni di parole; che anzi, come egli manifesta vivissima gioia verso alcuni de' suoi personaggi che l'hanno adempito fino all'eroismo, così si sdegna santamente contro chi rivela di non tenere il dovere in troppo conto e tale sdegno prorompe in parole e frasi mozze, asindetichè e perfino crude. Ecco le parole che Palladio mette in bocca al beato Antonio contro uno storpio che, con le sue mormorazioni, si rendeva indegno della carità di Eulogio, suo benefattore: λελωβημένε, πεπηρωμένε, ἀνάξει τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ, οὐ παύῃ θεομαχῶν (1).

Un iniziato negli Ordini sacerdotali fu calunniato da una donna malvagia. Ecco le parole con cui il Vescovo lo interroga: "οὐχ ὁμολογεῖς, ἄθλιε καὶ ταλαίπωρε, καὶ ἀκαθαρσίας μεστέ;" (2).

Palladio vuol essere soprattutto completo nella sua narrazione; ecco quindi perché, oltre alle parole roventi del tenore di quelle vedute, incontriamo nella *Storia Lausiaca* anche qualche scena di schietto realismo, come, p. es., quella in cui tre Angeli avrebbero evirato, sebbene οὐ κατὰ ἀλήθειαν ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν, il monaco Elia affinché, senza avvertire gli stimoli della passione, potesse attendere alla direzione del monastero femminile da lui fondato (3); e quest'altra che, per una facile ragione, preferisco riferire nell'originale: κατελάβομεν αὐτὸν ἄρρωστίᾳ τοιαύτῃ περιπεσόντα κατ' αὐτοὺς τοὺς τόπους τῶν διδύμων καὶ τῆς βαλάνου ἔλκος ποιήσαντα τὸ λεγόμενον φαγέδαιναν. "Ὁν εὕρομεν τημελούμενον ὑπὸ ἱατροῦ τινός, καὶ ταῖς μὲν χερσὶν ἐργαζόμενον καὶ πλέκοντα θαλλοὺς καὶ λαλοῦτα ἡμῖν, τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα χειριζόμενον· ὃς οὕτως ἦν διακείμενος ὡς ἄλλου τεμνομένου. Ἀποκοπέντων οὖν τῶν μελῶν καθάπερ τριχῶν κ. τ. λ. (4).

Un'altra dote della narrazione palladiana è la grande naturalezza del dialogo. Ad ottenerla giovò efficacemente a Palladio la conoscenza piena e perfetta delle diverse mansioni de' suoi personaggi, i quali perciò nella *Storia Lausiaca* sono sempre e magnificamente in carattere.

Eulogio, desideroso di meritare per il Cielo, vende quanto possiede e s'incammina alla ricerca di occasioni che l'aiutino ad effettuare il suo disegno.

Capita davanti ad uno storpio, che implora il soccorso dei passanti: "καὶ προσελθὼν τῷ λελωβημένῳ λέγει αὐτῷ· θέλεις, ὁ μέγας, λαμβάνω σε εἰς τὴν οἰκίαν καὶ διαπαναύω σε;" λέγει αὐτῷ· "καὶ πάνυ." "Οὐκοῦν, φησί, φέρω ὄνον καὶ λαμβάνω σε;" συνέθετο..... (5).

Una donna convertita in giumento con arti magiche viene dal marito condotta

(1) *St. L.*, XXI, 13.

(2) *Ivi*, LXX, 2.

(3) *Ivi*, XXIX, 4.

(4) *Ivi*, XXIV, 2.

(5) *Ivi*, XXI, 4.



presso la cella del monaco Macario d'Egitto, affinché questo gliela ritorni nelle condizioni di prima. Ma i fratelli e discepoli di Macario, ignari della cosa, non vogliono assolutamente permettere a quell'uomo che vi si fermi con quel quadrupede e rimbrottandolo, gli chiedono: "Τί ἡγαγες ὧδε τὴν φοράδα ταύτην;" λέγει αὐτοῖς: "Ἰνα ἐλεθῇ." Λέγουσιν αὐτῷ: "Τί γὰρ ἔχει;" ἀπεκρίνατο αὐτοῖς ὁ ἀνὴρ ὅτι "Γυνή μου ἦν, καὶ εἰς ἵππον μετεβλήθη, καὶ σήμερον τρίτην ἡμέραν ἔχει μὴ γευσασμένη τινός" (1).

Begli esempi di semplicità e naturalezza dialogica si trovano pure in XXII, tra il beato Antonio e Paolo il Semplice che desidera farsi monaco, e fra questi e il demonio.

Talvolta il dialogo palladiano rammenta la grazia e la freschezza dei *Fioretti* di Francesco d'Assisi.

Il demonio, dopo aver tentato inutilmente sotto mille sembianze, Natanaele, decide di assumere l'aspetto di un garzoncello che s'è recato col suo asino a fare le provviste. A sera avanzata capita presso la cella del beato Natanaele e, simulando una caduta del suo compagno di viaggio, gli chiede soccorso. "Ἀββᾶ Ναταναήλ, ἐλέησόν με καὶ δός μοι χεῖρα." Ὁ δὲ ἀκούσας τῆς φωνῆς τοῦ δῆθεν παιδίου καὶ παρανοίξας τὴν θύραν, ἐστῶς ἐνδοθεν [perché bisogna sapere che lo scopo del demonio era quello di riuscire a tirar Natanaele fuori della sua cella]: ἐλάλει αὐτῷ: "Τίς εἶ, καὶ τί θέλεις ἵνα ποιήσω σοι;" λέγει αὐτῷ: "Εἰμὶ τοῦδε τὸ μελλάκιον, καὶ ἄρτους ἀποφέρω, ἐπειδὴ ἀγάπη ἐστὶ τοῦδε τοῦ ἀδελφοῦ, καὶ αὖριον σαββάτου διαφαίνοντος χρεῖα τῶν προσφορῶν· δέομαί σου, μὴ παρίδης με, μὴ ποτε καὶ ὑπὸ ὑαινῶν βρωθῶ. Πολλὰ γὰρ ὑαίνει γίνονται εἰς τοὺς τόπους ἐκεῖνους" κ. τ. λ.

A questo racconto, Natanaele, tutto intenerito, sta per cader nella rete, se non che, subito dopo, cambia decisione, e così risponde al garzone bisognoso: "Ἀκουσον, παιδίον· πιστεύω εἰς τὸν θεὸν ᾧ λατρεύω, ὅτι, εἰ χρεῖα σοι ἐστὶ, πέμπει σοι ὁ θεὸς βοήθειαν, καὶ οὔτε ὑαίνει σε ἀθικῆτουςιν οὔτε ἄλλος τις· εἰ δὲ πειρασμὸς εἶ, τὸ πρᾶγμα ἐντεῦθεν ἤδη ἀποκαλύψει ὁ Θεός." E chiusa la porta, aggiunge Palladio, Natanaele si ritirò (2).

Per debito di compiutezza in questa parte aggiungo che nella *Storia Lausiaca*, come nelle Storie latine e greche, abbondano le parlate, sebbene non tanto lunghe, messe per lo più in bocca di testimonii oculari o auricolari del personaggio di cui Palladio narra la vita. Palladio se ne serve, a mio giudizio, specialmente per due motivi, per dare cioè l'illusione di una maggiore obiettività e veridicità e per poter introdurre più facilmente nella sua storia i varii artifici della retorica e specialmente gli σχήματα τῆς διανοίας.

(1) *St. L.*, XVII, 8.

(2) *Ivi*, XXI, 5 e seg.

#### IV. - La retorica in Palladio.

Palladio come quasi tutti gli scrittori cristiani dai più umili apologisti del secondo secolo ai grandi difensori della Fede, oratori e teologi del quarto, rivela, nella *Storia Lausiaca*, di essersi dato per qualche tempo della sua giovinezza allo studio della retorica. — Né avrebbe potuto essere altrimenti in un'età in cui la precettistica costituiva gran parte della cultura, come ci attestano la fiorentissima scuola del celebre Libanio e la presenza della retorica nelle opere di Giovanni Crisostomo.

La retorica nella *Storia Lausiaca* non è mai a danno dell'interesse del pensiero perfettamente cristiano e ascetico. Nel «Prologo», difatti, Palladio osserva a Lauso che male si prestano gli artifici dei sofisti ad esporre l'insegnamento divino (1).

L'elemento retorico si trova sparso in tutta la *Storia Lausiaca*; tuttavia esso abbonda maggiormente nel «Prologo», che è un vero e proprio discorso parenetico, avente cioè carattere di esortazione e consiglio. Ed è tanto vero che in esso abbonda la retorica che solo accidentalmente si può dire che esso sia l'introduzione alla *Storia Lausiaca*.

Difatti gli unici motivi che potrebbero indurci a ritenere che tale discorso abbia carattere introduttivo sono: che Palladio ha diritto di scrivere la *Storia Lausiaca*, perché ha viaggiato in tanti luoghi e, parte vedendo, e parte ascoltando, apprese notizie e fatti degni di essere narrati (2), e che nella *Storia Lausiaca* non si dovrà tanto indagare sui luoghi dove i religiosi, di cui in essa è parola, siano vissuti, quanto sul tenore della santità praticata. Il resto è dato da consigli buoni per ogni tempo e che stanno bene in bocca di qualunque superiore che parli al suo inferiore (3).

Il carattere retorico che salta subito all'occhio del lettore del «Prologo» è un certo fare ampolloso e rotondo che richiama alla mente l'eloquenza di tipo asiatico; i periodi sono piuttosto lunghi, ricchi di proposizioni dipendenti che sono, per lo più, simmetricamente disposte ai lati dell'unica proposizione principale.

Difficilmente in questo Prologo noi troviamo un periodo di tipo isocratéo, che consti cioè d'un numero proporzionato di proposizioni principali e secondarie. In ciò Palladio rivela di scostarsi alquanto dal genere oratorio di Giovanni Crisostomo e, in generale, da quello dei suoi contemporanei che, nella loro eloquenza, s'attengono piuttosto ai dettami della scuola atticista. Il primo periodo, per es., che colla lunghezza e col tono ampolloso del suo inizio: πολλῶν πολλὰ καὶ ποι-

(1) *St. L.*, Prologo, 4: οὐ γὰρ δὴ τοῦτο τὸ ἔργον θεϊκῆς διδασκαλίας σεσωφισμένως φράζειν κ. τ. λ.

(2) *Ivi*, Prologo, 2: τὰ τῶν πατέρων διηγήματα, ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν τε ἑώρακα καὶ περὶ ὧν ἀκήκοα... κ. τ. λ.

(3) Parlo, si capisce, di superiorità e di inferiorità non sociale, ma morale.

κίλα κ. τ. λ. ci dà già un'idea dell'oratoria di Palladio, consta di tre parti, su per giù ugualmente lunghe.

Nella prima, con la bellezza di cinque genitivi assoluti che si rincorrono, dice che molti hanno lasciato al loro tempo delle opere scritte, alcuni in difesa della Fede, altri per impugnare direttamente la religione cattolica, altri per appagare la propria vanagloria.

Nella seconda parte, che è la centrale e quindi più importante, tant'è vero che incomincia e termina con le parole che formano la chiave e il perno di tutto il periodo, dice che gli parve bene, in seguito al consiglio di Lauso, comporre la sua *Storia*.

Nella terza aggiunge che i fatti narrati dovranno servire di vantaggio spirituale all'anima di Lauso.

Questi, in breve, i pensieri espressi da Palladio nel primo periodo. Se non che v'è in esso tale copia di idee accessorie, tutte espresse o con genitivi assoluti o con proposizioni dipendenti, v'è tale simmetria di proporzioni fra la terza e la prima parte, le idee della parte centrale sono tutte così bene racchiuse entro le parole ἔδοξε κάμοι τῷ ταπεινῷ... ἀνωθεν ἐκθέσθαι σοι ἐν διηγήματος εἶδει τὸ βιβλίον τοῦτο che non posso fare a meno di dire che questo è un periodo tipico per la conoscenza del carattere stilistico e oratorio di Palladio (1).

Un altro fatto che rivela nel «Prologo» l'elemento retorico è la presenza di quei numerosi artifici, detti dai retorici προγυμνάσματα che costituiscono come lo scheletro generale dello svolgimento di un dato argomento (2). Al numero tre del Prologo Palladio enumera la tesi che tutti gli amanti di Cristo per mezzo delle buone azioni sono sollecitati ad unirsi a Cristo: “δὲ ὧν κατορθωμάτων πάντες οἱ φιλόχριστοι ἐνωθῆναι θεῷ ἐπείγονται”, ed ecco che conforta subito il suo asserto con un detto di S. Paolo (3) e con un passo dei *Proverbi* (4) né più né meno che come facevano i sofisti con i *placiti* (γνώμαι) delle varie scuole filosofiche. Nel numero 4, subito dopo la dimostrazione della tesi sopra citata, enuncia la sot-

(1) “πολλῶν πολλὰ καὶ ποικίλα κατὰ διαφόρους καιροὺς συγγράμματα τῷ βίῳ καταλειπόμενων, τῶν μὲν ἐξ ἐπιτοίας τῆς ἀνωθεν χάριτος θεοδότου εἰς οἰκοδομὴν καὶ ἀσφάλειαν τῶν πιστῇ προθέσει ἐπομένων τοῖς δόγμας τοῦ σωτῆρος, τῶν δὲ ἐξ ἀνθρωπαρέσκου καὶ διεφθαρμένης προθέσεως ὑλομανησάντων εἰς παραμυθίαν τῶν κενοδοξίαν κισσώντων, ἐτέρων δὲ ἐκ τινος ματίας καὶ ἐνεργείας τοῦ μισοκάλου δαίμονος τύφῳ καὶ μὴνιδι ἐπὶ λύμῃ τῶν κουφογνομένων ἀνθρώπων καὶ σπίλῃ τῆς ἀχράντου καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπεισφρησάντων ταῖς διανοίαις τῶν ἀνοήτων ἐπὶ ἐγκότῳ τῆς σεμνῆς πολιτείας· ἔδοξε κάμοι κ. τ. λ. sino a τὸ ἀκαλῆς τῆς λέξεως.” *St. L.*, Prologo, 1-4.

(2) I trattatisti enumerano i seguenti προγυμνάσματα; μῦθος, διήγημα, χρεῖα, γνώμη, ἀνασκευή (e κατασκευή), κοινὸς τρόπος, ἐγκώμιον, ψόγος, ἡθοιοῦτα, ἐκφράσις, σύγκρισις, θέσις, νόμα εἰσφορά.

(3) Ἀγαθὸν τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι (*Philipp.*, I, 23).

(4) Ἐτοίμαζε εἰς τὴν ἑξοδὸν τὰ ἔργα σου, καὶ παρασκευάζου εἰς τὸν ἀγρόν (*Prov.*, 24-27 = LXX: 24, 42).

totesi che non è compito di colui che imparte l'insegnamento divino di parlare, a mo' dei sofisti, e anche questa tesi Palladio prova con due detti scritturali che tengono, come sopra, l'ufficio di vere e proprie γνώμαι. Oltre la θέσις e la γνώμη si trovano nel « Prologo » frequenti διηγήματα, e παραδείγματα.

Palladio, non avendo a sua disposizione, come nel genere forense, molti fatti, per persuadere Lauso della verità di quello che dice, crede opportuno insistere sulla realtà de' suoi viaggi ai vari luoghi di ascetismo. Né, aggiunge subito dopo, temo che il narrare quanto ho veduto mi sia ascritto a vanagloria se anche San Paolo (παράδειγμα 1<sup>o</sup>) sentì il bisogno di dire che si affaticò per andare a Gerusalemme a vedere S. Pietro (1), e se molti altri (παράδειγμα 2<sup>o</sup>) hanno narrato le vite di Abramo e dei Patriarchi che li seguirono, Mosè, Elia e Giovanni.

Una vera serie di παραδείγματα abbiamo ai numeri 9 e 10. Palladio, dopo aver enunciato la θέσις: Λόγω μεταλαμβάνων καὶ λόγῳ ἀπεχόμενος οὐχ ἁμαρτήσεις ποτέ, e dopo averla rinforzata con un argomento presentato a mo' di sentenza (θεῖος γὰρ ὁ λόγος, τῶν ἐν ἡμῖν κινήματων, ἐξορίζων μὲν τὰ βλαβερά, προσλαμβάνόμενος δὲ τὰ ἐπωφελῆ) e questa alla sua volta con la γνώμη biblica: Δικαίῳ... νόμος οὐ κεῖται, viene alla sottotesi, come prova del citato di S. Paolo, che è meglio bere il vino con ragione che ber l'acqua con orgoglio, ai quali argomenti seguono questi παραδείγματα:

a) Gli uomini santi non sono diventati malvagi perché bevvero il vino e, neppure i profani, santi perché se ne astennero;

b) Bevve vino Giuseppe quand'era in Egitto, ma non danneggiò affatto il suo spirito perché buona era la sua intenzione.

c) Bevvero acqua Pitagora, Diogene, Platone e tutta la schiera de' sedicenti filosofi, tuttavia rimasero quei miscredenti che erano;

d) non certo a proposito, i Giudei hanno ripreso gli Apostoli perché usavano del vino.

Quest'ultimo παράδειγμα Palladio conforta con tre γνώμαι evangeliche.

Osservo che tra i varii προγύμνασματα quello che ricorre più frequentemente è la γνώμη, che, come già sappiamo, è sempre tratta dai testi scritturali.

Oltre a questi fondamentali v'è nell'organismo tradizionale della τέχνη ῥητορική un'altra serie di artifici di carattere esornativo, vale a dire i traslati (τρόποι) e le figure di parole (σχήματα τῆς λέξεως), e di pensiero (τῆς διανοίας).

Palladio non abusa di questi mezzi, ma solo ne approfitta, e di alcuni, con qualche frequenza.

Quanto ai τρόποι osservo che Palladio usa molto spesso la metafora: la sua mente apertissima all'intuizione dei misteri del cuore umano non doveva durare troppa fatica a plasmarne delle belle ed efficaci. Benché comune a molti scrittori cristiani, a Palladio è particolarmente cara la metafora contenuta nella parola

(1) St. L., Prologo, 6.



ἄθλον per indicare la lotta in generale che i suoi personaggi devono combattere per amore della loro perfezione morale; la lotta col demonio è espressa con la parola πόλεμος (1). La sconfitta morale è espressa dal verbo σαλεύω oppure da ἐξοκέλλω che vogliono dire *naufragare* (2). Il turbamento dello spirito è ben reso dal verbo χειμάζομαι che risponde alla nostra frase: avere il cuore in tempesta (3). Θεόμαχος è detto lo storpio che si mostra ingrato verso Eulogio che lo beneficia per amor di Dio (4). L'ubriachezza è detta la *fiamma del vino* (οἶνοφλογία) (5); il piacere sensuale è detto: *fango del desiderio femminile* [βόρβορος τῆς γυναικείας ἐπιθυμίας] (6) e anche ἔλκος] (7). I dissoluti sono detti sparvieri di donne (γυναικοῖερακες) (8). Il cadere in precipizio morale è da Palladio espresso ancora col verbo ἐκτραχηλιάζω = rompersi il collo. La superbia è espressa anche con la parola di S. Luca (XII, 29) μετέωρος.

Qualche volta la metafora è data da un'intera proposizione, come p. es. τῶν... Αἰγυπτίων τὸ καῦμα συγγενές ἐστι τῆς καμίνου τῆς Βαβυλωνίας (9), e ... ἐπὶ τὸ σεμνὸν καὶ γαληνῶντα λιμένα τοῦ βίου ἤγαγε (10).

La più frequente delle figure di pensiero (σχήματα τῆς διανοίας) è in Palladio l'interrogazione, la quale è per lo più di grande efficacia, perché ritrae bene l'affanno e il dubbio de' suoi personaggi. La nessuna gratitudine, la malvagità di uno storpio fa prorompere il benefattore in questi accenti: τί ποιήσω, ὅτι εἰς ἀπεπισμόν με ἤγαγεν ὁ λελωβημένος οὗτος; ῥίψω αὐτόν; Θεῶ δεξιὰς ἔδωκα καὶ φοβοῦμαι. Ἀλλὰ μὴ ῥίψω αὐτόν; (11).

Talvolta all'interrogazione va congiunta anche qualche altra figura, per lo più la ripetizione con gradazione come in questo caso: " Ῥίπτεις αὐτόν; ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτόν οὐ ῥίπτει αὐτόν. Ῥίπτεις αὐτόν σύ; ἐγείρει ὁ θεὸς τὸν καλλίονά σου καὶ συνάγει αὐτόν " (12).

Fra gli σχήματα τῆς λέξεως i più frequenti nella *Storia Lausiaca* sono:

a) l' "ἀναδίπλωσις ο παλιλογία" specialmente nella forma d'ἀναφορά (ripetizione della stessa parola al principio di diversi κῶλα successivi); una forma

(1) St. L., LXX, 1, 2.

(2) "σαλευθῆναι τῆς προθέσεως" (XVI, 1); e "ἐξώκειλε τῆς προθέσεως" (*ibidem*, 3).

(3) Ἐπεὶ οὖν μετὰ τοσαῦτα ἔτη εἰς ἄκρον μεχειμάζει... κ. τ. λ. e più sotto δεινῶς γὰρ χειμάζομαι (XXI, 11).

(4) St. L., XX, 13.

(5) *Ivi*, XXVI, 4.

(6) *Ibid.*

(7) "καὶ ὥς ἐσκέπτετο ἁμαρτῆσαι, μιμάδι τινὶ συντυχὼν τὰ πρὸς τὸ ἔλκος αὐτοῦ διελέγετο" XXVI, 5.

(8) St. L., LXV, 2.

(9) *Ivi*, XXII, 12.

(10) *Ivi*, LIV, 4.

(11) *Ivi*, XXI, 6.

(12) *Ivi*, XXI, 12.



molto frequente di anafora è quella costituita dal polisindeto con καὶ... καὶ; οὔτε... οὔτε; μήτε... μήτε; e qualche volta con καὶν... καὶν.

Non reco esempi perché sono troppo numerosi.

Delle forme di *paronomasia* noterò quella detta σχῆμα ἐτυμολογικόν (unione di un verbo con un sostantivo della stessa radice): ἐργαζόμενος ἔργον πλεῖστον (XIX, 6); εὐχομαι εὐχάς (XX, *passim*) προσευξάμενος ἐνεργῇ προσευχῇ (XXII-11); ἡρρώστησα ἄρρωστίαν (XXXV, 11).

E talvolta quella — assai comune del resto, — in cui l'accusativo non ha la stessa radice del verbo, ma lo stesso significato come: ἔζησε βίον (L); βίον ζήσας (LIII) [cfr.: il latino: *currere stadium*];

b) l'allitterazione: πολλῶν πολλὰ καὶ ποικίλα (1); πεζῇ τῇ πορείᾳ πατήσας πᾶσαν... κ. τ. λ. (2); φιλονεικῶς φιλοδοξία (3); πάσῃ πράξει παρακολούθησιν ἢ πίστις (4); συνοικήσει... συνοιδότι (5); τοίνυν ὁ τοιοῦτος; (6); αὐτὸν αὐτοῖς (7).

Numerosi sono gli esempi di allitterazione con il pronome ripetuto:

μηδενὶ μηδέν (8); μηδενὸς μηδέν (9);

c) la *varietas*. È senza dubbio la figura di parola più frequente in Palladio: οὐ περιέργω χρησάμενος λογισμῶ, ἀλλὰ ... ἡσμένισα τὴν κακουχίαν ... κ. τ. λ. (10);

Se Palladio deve ripetere a breve distanza la stessa idea fa di tutto per non ripetere la stessa parola:

πεδήσας τὴν προαίρεσιν ἐ δουλώσαντες τὸ αὐτεξούσιον (11); βλέπε μοι τοὺς μετὰ λόγου οἶνον πίνοντας ἄνδρας ... καὶ τοὺς ἄνευ λόγου πίνοντας ὕδωρ ἀνθρώπων (12); παρ' αὐτὰ τὰ συμπόσια... ἐπὶ τραπέζης (13); ὁ κτίσας ὑμᾶς οἰκονομήσει ὑμῶν τὴν ζωὴν, ὡς καμέ (14); νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν (15).

Ma lo studio più evidente di questa figura rivela Palladio in quei casi in cui non potendo avere a sua disposizione parole diverse che esprimano la stessa idea, s'appiglia ad una parola che a prima vista sembra abbia poca somiglianza con quella

- (1) *St. L.*, Prologo, 1.
- (2) *Ibid.*, 5.
- (3) *Ibid.*, 9.
- (4) *Ibid.*, 13.
- (5) *Ibid.*, 14.
- (6) *St. L.*, XII, 1.
- (7) *Ivi*, XI, 1.
- (8) *Ivi*, XV, 1.
- (9) *Ivi*, XXI, 10.
- (10) *Ivi*, Prologo, 5.
- (11) *Ibid.*, 9.
- (12) *Ibid.*, 10.
- (13) *Ibid.*, I, 3.
- (14) *Ibid.*, I, 4.
- (15) *Ibid.*, IV, 2.

già usata: in realtà è la stessa accortamente accresciuta o diminuita da qualche suffisso:

πόσῳ μᾶλλον ἐγὼ ὁ μυρίων ταλάντων χρεωφελέτης “ὥφειλον” τοῦτο ποιῆσαι, οὐκ ἐκείνους εὐεργετῶν ἀλλ’ ἐμυτὸν “ὥφελῶν” (1); μέλων ἐκλείπειν... κατ’ ὥτην τὴν ὥραν τοῦ ἐκλιμπάνειν (2); δηλονότι... δηλαδή κρέα, κ. τ. λ. (3).

Un caso costante di *varietas* si ha quando un verbo regge due complementi della stessa specie con una delle preposizioni ἐν, πρὸς, ἐπὶ, εἰς e simili; in tal caso Palladio adopera una volta sola la preposizione.

Qualche raro esempio di *varietas* si ha pure quando di due azioni passate coordinate, una è espressa all’aoristo e l’altra all’imperfetto, specialmente nella frase neotestamentaria: ἀπεκρίνατο καὶ ἔλεγε.

Noterò finalmente le figure di parola che riguardano la struttura ritmica del periodo mediante la disposizione simmetrica dei membri di essi (ἰσοκῶλον, πάρισον) e mediante l’assonanza sia interna, sia finale, fra determinate parole (παρόμονον, ὁμοιοτέλευτον). Secondo me la prosa di Palladio presenta, quanto al ritmo, i seguenti tipi di periodo:

#### I TIPO

Periodo dicólo isocólo con rima finale:

1. Κἄν ἀπὸ τοῦ νῦν πληροφορήθητε ὅτι ἀδύνατόν μοι γενέσθαι.
2. τοῦ νόμου ἀπαγορεύοντος ὡτότμητον εἰς ἱερωσύνην μὴ ἀπάγεσθαι (4).

#### I TIPO

Periodo dicólo isocólo con rima al mezzo:

1. Οὕτως οὖν ἀφέντες αὐτὸν ἀνεχώρησαν.
2. καὶ ἀπελθόντες εἶπον τῷ ἐπισκόπῳ (5).

#### I TIPO

Periodo dicólo isocólo con rima finale data dalla stessa parola allo stesso caso.

1. οὐκοῦν ἔχε σὺ τοῦτον τὸν οἶκον.
2. ἐγὼ δὲ ποιήσω ἑμαυτῷ ἕτερον οἶκον (6).

(1) St. L., Prol., 6.

(2) Ibid., X e seg.

(3) Ibid., 12.

(4) St. L., XI, 2.

(5) Ivi, XI, 3.

(6) Ivi, VIII, 5.

1. ἀγάγετέ μοι αὐτόν.
2. καὶ χειροτονῶ αὐτόν (1).
1. Ἐγὼ εἶμι ὁ ἐξ ἐκείνης τῆς κέλλης ἐλάσας σε.
2. ἦλθον οὖν καὶ ἐκ ταύτης φυγαδεῦσαί σε (2).

Questo tipo si trova quasi unicamente nelle parlate dirette.

## I TIPO

Periodo dicólo isocólo senza rima colla stessa parola finale in caso diverso:

1. κέχρηται δὲ καὶ οἶνος.
2. καὶ πιπράσκειται οἶνος (3).

## II TIPO

Tricólo isocólo con rima finale:

1. Δεῦρο τοίνυν, ἐπὶ τὸν μονήρη βίον ἔλθωμεν.
2. Ἴνα καὶ τὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν κερδήσωμεν.
3. Καὶ τὰς ψυχὰς μὴ ἀπολέσωμεν (4).

## II TIPO

Tricólo isocólo con rime parziali:

1. Δίκαιόν ἐστι πρᾶγμα ἄνδρα σε ὄντα.
2. καὶ δικαιοσύνην ἀσκοῦντα.
3. ὁμοίως κάμει ἐξηλωκυῖαν τὴν αὐτὴν σοι ὁδόν, κατ' ἰδίαν μένειν (5).

## II TIPO

Tricólo isocólo con assonanza:

1. Οὗτος τοίνυν ὁ Ἀμοῦν οὕτως ἐβίωσε.
2. Καὶ οὕτως ἐτελειώθη.
3. ὥς τὸν Μακάριον Ἀντώνιον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἰδεῖν ὑπὸ ἀγγέλων ἀναγομένην (6).

(1) *St. L.*, XI, 2.

(2) *Ivi*, XVI, 2.

(3) *Ivi*, VII, 4.

(4) *Ivi*, XIV, 2.

(5) *Ivi*, VIII, 4.

(6) *Ivi*, VIII, 6.

## II TIPO

Tricólo isocólo con rima alternata:

1. Διεγούντο οὖν τοῦτο περὶ αὐτοῦ ἐξαιρέτως.
2. ὅτι τοσαύτην ἔσχεν ὑπομονὴν ἐν τῷ κελλίῳ.
3. ὥς μὴ σαλευθῆναι τῆς πρὸ θέσεως (1).

## II TIPO

Tricólo isocólo senza rima:

1. τοῦτο τὸ ἄθλον τοῦ Μακαρίου Ναθαναήλ.
2. καὶ αὕτη ἡ ἡδιαγωγή.
3. καὶ τοῦτο τὸ τέλος (2).

## III TIPO

Tetracólo isocólo a rime alternate:

1. οὔτε ἐψεύσατό ποτε.
2. οὔτε ὤμοσεν.
3. οὔτε κατηρήσατό τινα.
4. οὔτε ἐκτὸς τῆς χρείας ἐλάλησεν (3).

## III TIPO

Tetracólo isocólo senza rima:

1. "Αβροχος δὲ ὑπάρχει ἡ γῆ τούτοις.
2. καὶ τοῦτο ἴσασι πάντες.
3. καὶ οἱ διὰ λόγων γενόμενοι.
4. καὶ οἱ διὰ πείρας (4).

## III TIPO

Tetracólo isocólo con rime bacciate:

1. ἐκ μέρους "ἐπόμενος" ταύτῃ τῇ ῥήσει πολλοὺς τῶν ἁγίων συντετύχηκα.
2. οὐ περιέργῳ "χρησάμενος" λογισμῷ.

- (1) *St. L.*, XVI, 1.
- (2) *Ivi*, XVI, 6.
- (3) *Ivi*, IX.
- (4) *Ivi*, XV, 1.

3. ἀλλὰ καὶ τριάκοντα ἡμερῶν καὶ δις τοσούτων ἔδον ἐξανύσας.
4. ὥς ἐπὶ θεοῦ πεζῇ τῇ πορείᾳ πατήσας πᾶσαν τὴν γῆν Ῥωμαίων..... (1).

Periodo di armonia più ampio:

1. προσθυκήσας δὲ ὅτι ἐπ' ἐμοῦ τοῦτο ποιεῖ.
2. ἐφιλοπεύστησα.
3. καὶ παρὰ ἄλλων τῶν αὐτοῦ μαθητῶν ἀκριβώσας.
4. οἵτινες ἔμενον κατ' ἰδίαν.
5. ὅτι ἀπὸ νεότητος ταύτην ἔσχε τὴν πολιτείαν.
6. μηδὲ ποτε κοιμηθεὶς ἐξεπίτηδες.
7. εἰ μὴ τι ἐργαζόμενος... κατενεχθεὶς ὕπνῳ.
8. ὥστε πολλάκις καὶ τὸν ψωμὸν ἐκπίπτειν...
9. κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ φαγεῖν ὑπερβολῇ νυσταγμοῦ... (2).

Periodi come questi si trovano specialmente nel «Prologo» dove Palladio ama mettere in mostra le doti che possiede di discreto oratore e di stilista non trascurabile.

Concludendo queste brevi note sulla retorica di Palladio parmi di poter dire che la prosa della *Storia Lausiaca* presenta quattro tipi di periodi ritmici che sono:

I Tipo: Periodo dicólo;

II » » tricólo;

III » » tetracólo;

IV » » di armonia più ampia, precisamente come della prosa del «Περὶ Ἱερωσύνης» di Giovanni Crisostomo ha messo bellamente in mostra Sisto Colombo nel *Διδασκαλεῖον* (3); l'unica difficoltà, a mio avviso, fra la prosa dei due sta nel fatto che in Palladio spesso il ritmo è più rimarcato per una maggior frequenza della rima.

## V. - La lingua nella «Storia Lausiaca».

Il linguaggio della *Storia Lausiaca* è, per quanto lo consentono la grande conoscenza che Palladio ha dei testi scritturelli e le infiltrazioni dei latinismi in tutto l'ingranaggio della cultura ellenica del tempo, nel suo complesso abbastanza puro. Palladio però, sebbene usi parole di forma attica, come συντάττω, θᾶττον, μικρύνω, invece di μικρύνω, θαρῶ ed altre molte, è ben lontano d'essere schiavo degli atticismi. Difatti, nella *Storia Lausiaca*, oltre che le stesse parole usate con forma attica e con forma non attica, non raramente ci troviamo di fronte a pa-

(1) *St. L.*, Prologo, 5.

(2) *Ivi*, II, 3.

(3) Gennaio 1912 - «Il Dialogo «Περὶ Ἱερωσύνης» di Giovanni Crisostomo e la retorica».



role e a frasi che non si spiegano altrimenti che pensando alla libertà di linguaggio che sopra ogni altra cosa dimostra di prediligere Palladio. Perciò non deve recar meraviglia il fatto che Palladio, oltre le numerose parole e frasi tolte dal linguaggio biblico [... ὅτι nella parlata diretta; le maniere: καθ' ὑπερβολήν; ἀπεκρίνατο καὶ εἶπε oppure ἔλεγε; εἶπα e εὔραμεν; e numerosi vocaboli di cui *passim*], oltre non poche tolte dal linguaggio curiale e popolare latino del tempo [πραιπόσιτος = *praepositus*; αὐγυστάλιον = *augustalis*; ὁσπίτιον = *hospitium*; κωμήτης = *comes*; μαγιστριανός = *magistratus* (?); λεκτίκιον = *lectica*; δομέστικον, καμίσιον, κέλλα, κοινόβιον, ecc.], non disdegna di usare o coniare parole composte, di mutare il significato corrente di alcune parole, pur di esprimere sempre e tutta la sua idea.

Le parole composte sono numerosissime e basterebbe anche scorrere una sola pagina della *Storia Lausiaca* per persuadersene. Tali parole risultano:

a) da due sostantivi come γυναικοτέραξ, ἀνθρωπαρεσχεία, τεκνοποιέω, ἀδελφοκτονέω, μητροκτονέω, πατροκτονέω, φλεβοτομέω, παιδαριογόρων, ἀρτοκοπεῖον, ἀρτοπολείω, γαστριμαργία, ecc.;

b) da un aggettivo e sostantivo come: κακοζῳία, κακοδιδασκαλία, κακοπραγμοσύνη, ἰδιοπραγμοσύνη, φιλοπραγμοσύνη, πολυπραγμοσύνη, κουφογνώμων, λεπτολάχανον, ἀγριολάχανον, ῥινότμητος, ὠτότμητος, πνευματοφόρος, καλόγηρος, κακόγηρος, φιλοσογγένεια, σκληραγωγία, ecc.;

c) da parola preceduta dall'a privativo, come ἀλυπία, ἀπτοησία, ἀδειλία, ἀκολασία, ἀσωτία ecc.; sono quanto mai numerose.

d) da una radice più il suffisso μοσύνη: ἀκτημοσύνη, αἰσχημοσύνη, πραγμοσύνη, ecc.

Frasi o parole nuove sono (1):

πολυετίαν ἔχουσα ἐν παραλύσει (2); καὶ ἐπὶ διετίαν ἢ τριετίαν μείνη (3); εἰς λόγον μεταλήψεως τῆς ὥρας ἐνάτης (4); εἰς ἃ κέλλα, παρώκεσα ἐγὼ ἐνναετίαν (5).

Il participio προῖκασα è derivato da προῖκα o προῖξ = regalo (6).

Parole adoperate con significato diverso da quello che hanno nell'uso corrente sono: τέλη. Mentre nei classici, Senofonte, Eschilo, Euripide ed altri, il plurale τέλη ha il significato di *autorità* e di cerimonie religiose, in Palladio indica lo stesso che il singolare τέλος = fine (7).

(1) Vedi anche più avanti.

(2) *St. L.*, XVIII, 11.

(3) *Ivi*, VII, 4.

(4) *Ivi*, II, 4.

(5) *Ivi*, XVIII, 1. Dove si trova pure ἐν οἷς τὴν τριετίαν τὴν ἐμὴν ἐπέζησε.

(6) *Ivi*, VI, 1. Ma la lezione "προῖκασα" è una congettura e quindi la cito per quel che vale.

(7) *St. L.*, XVII, 4.

ἀποτάσσω. In Palladio come in tutti gli asceti ha un significato meno generale del classico ed indica il *separarsi dal mondo* (1).

δράμα anziché di fatto o azione in genere ha nella *Storia Lausiaca* il senso di "espedito" (2).

ὅσπερ anziché *ultimamente*, da *ultimo*, vuol sempre dire — come già qualche volta in Erodoto, Sofocle e Tucidide — *più tardi*.

πόη che nel classico vuol dire propriamente *liquido* in genere, in Palladio ha il significato di « bibita » (3).

### Differenza di contenuto e di forma tra le opere de' due Palladio.

Come conclusione del mio lavoro accennerò ad *alcune differenze* di contenuto e di forma tra Palladio, autore della *Storia Lausiaca* e Palladio, autore del *Dialogo storico*.

Fu detto, in modo speciale dal Butler (4), che non vi sono prove interne nelle due opere sufficienti per dedurre se siano state scritte dalla stessa penna o no. La questione di fatto fu già da me esaminata (5); qui intendo dare uno sguardo a quelle discrepanze tra le due opere che, se non dicono nulla, o ben poco da sole, una certa luce possono tuttavia proiettare sulla questione qualora vengano esaminate in relazione a quanto sopra fu detto circa la non identità d'autore. Mi servirò, in questa breve rassegna, a proposito del *Dialogo storico*, quasi esclusivamente de' risultati ottenuti dall'Ualdi nel suo pregevole studio già altrove da me citato.

I. — Prima differenza tra l'A. della *Storia Lausiaca* e quello del *Dialogo storico* è che il primo appartiene alla corrente degli autori cristiani intransigenti di fronte alla cultura classica. Egli infatti cita costantemente e solo i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il secondo, invece, fa ottimo viso alla cultura classica. E invero:

a) allo sfoggio dell'erudizione biblica unisce gran quantità di ricordi classici (6);

b) piglia a suo modello l'opera platonica del *Fedone* e con ferma e decisa volontà dimostra di volerne imitare anche situazioni minute e quasi indifferenti (7).

II. — Pur parlando di varii autori ecclesiastici più in auge in quel tempo, di Basilio, di Gregorio Nazianzeno, di Clemente Alessandrino e di altri, l'A. della

(1) *St. L.*, XIII, 1.

(2) *Ivi*, VI, 6; XVI, 4; XXXVII, 3, 8; LXV, 4.

(3) *Ivi*, XIII, 2.

(4) E. C. BUTLER, *Authorship of the dialogus de vita Chrysostomi*, ex χρυσόστομικά Roma, 1908.

(5) Vedi « Salesianum », A. I, n. 4, cap. I, parag. III, pag. 395 e segg.

(6) P. UBALDI (op. cit.), pag. 224.

(7) *Id.*, *ivi*, pag. 225.

*Storia Lausiaca* nomina appena tre volte Giovanni [Crisostomo] e tace, riguardo a lui, di qualsiasi cosa. E sí che molte ragioni avrebbero dovuto indurlo a parlarne, cioè:

a) l'affetto grandissimo che, come discepolo, Palladio gli manifesta nel *Dialogo storico*;

b) il fatto che Giovanni Crisostomo è nel *Dialogo* posto come esempio alle età venture (1);

c) il fatto che Palladio nella *Storia Lausiaca* non tace della virtù praticata da un suo fratello (2), fratello sia pure solo per artificio retorico, come vogliono alcuni (3) e come propendo a credere io non foss'altro che per il motivo che tale fratello avrebbe fatto a Palladio delle rivelazioni di genere troppo intimo le quali comunemente si fanno solo ai proprii maestri spirituali. Orbene, come Palladio si adoperò per far conoscere a Lauso la virtù del fratello, così non vedo perché non avrebbe dovuto fare un accenno della virtù senza paragone del Crisostomo. Né d'altronde posso credere che Palladio voglia alludere al suo grande maestro precisamente nel punto citato, ché ben altri fatti avrebbe recato in prova dell'erosmo della sua virtù.

III. — Nel *Dialogo storico* la forma dialogica è talora frammista a forme narrative (4), il che forse è una prova della mediocrità di Palladio, mentre invece abbiamo veduto che nella *Storia Lausiaca* il dialogo è sempre letterariamente perfetto, naturale e vivacissimo.

IV. — Ho la persuasione che nella *Storia Lausiaca* la lingua sia più pura e corretta che nel *Dialogo storico*; basta dire che in essa non si trovano le seguenti forme barbare del *Dialogo*: Ἀβουλήτιονα = *abolitionem* (5) e σουβαδιουβᾶ derivato nientemeno che da *sub* e *adiuvo* (6).

V. — Sia l'A. della *Storia Lausiaca* che quello del *Dialogo storico* rivelano di aver frequentato le scuole dei sofisti; tuttavia parmi di poter asserire che nel *Dialogo storico* gli elementi retorici ricorrono più frequentemente che nella *Storia Lausiaca*, e tra essi specialmente l'anafora (7) e la metafora, la quale, benché co-

(1) P. UBALDI (*op. cit.*), pag. 225.

(2) *St. L.*, LXXI, 1-6.

(3) LUCOT (*op. cit.*), pag. 397, nota 1.

(4) « ... In Palladio... il modo d'introdurre un terzo a discorrere è una vera stonatura, appunto perché scelta una volta la forma diretta — tra Palladio e Teodoro — questa si doveva mantenere sino alla fine del lavoro, per grande che fosse il numero delle persone che l'autore voleva far interloquire. Ma disgraziatamente questo non è l'unico esempio, ecc. ». P. UBALDI (*op. cit.*), pag. 232.

(5) P. UBALDI (*op. cit.*), pag. 242.

(6) *Ibidem*.

(7) Mentre nella *St. L.* una parola si ripete per cagioni di anafora solamente all'inizio di due κῶλα, raramente di tre, nel « *Dialogo* » invece si ripete quasi sempre in un numero di κῶλα superiore a due. Es.: ... ποτὲ μὲν πελιδρός, ποτὲ δὲ ὠχρός, ποτὲ δὲ καὶ σαρκάζων κ. τ. λ. Cfr. P. UBALDI (*op. cit.*), pag. 260: διὰ τὸν βίον, διὰ τὸν λόγον, διὰ τὸν χρόνον - *Ibidem*, pag. 282, πῶς εἶχε περὶ ἀφοβίας περὶ σχημάτων, περὶ σωφροσύνης; *ibidem*.

munemente apporti grande vivacità alla narrazione, non manca di ingenerare stranezza ed esagerazione (1).

VI. — È vero che la lotta ingaggiata contro il Crisostomo da' suoi nemici era quanto accanita, altrettanto ingiusta; è pur vero però che nel *Dialogo* Palladio rivela di essere talora irruentissimo (2), come certo non sempre converrebbe a persona che occupi, come lui, un posto insigne nella gerarchia ecclesiastica. Tale irruenza, secondo me, rivela nell'A. del *Dialogo storico* poca padronanza del suo carattere. E se così è, bisogna dire che l'A. del *Dialogo* ha poco a fare con quello della *Storia Lausiaca* a cagione del grande equilibrio morale e della calma imperturbabile che questi offre di sé trattando delle più svariate e difficili vicende della vita de' suoi personaggi.

VII. — Ho parlato della scultorietà di Palladio, A. della *Storia Lausiaca*; osservo qui che, mentre tale scultorietà in via generale egli ottiene con un solo aggettivo, per lo più di grado superlativo, o con una sola parola composta, l'A. del *Dialogo*, nel caratterizzare i suoi personaggi, adopera delle vere filze di aggettivi, i quali perciò, anziché individuare il personaggio, ingenerano nel lettore confusione e talvolta perfino noia e ci persuadono inoltre della molta passionalità con cui espone (3).

VIII. — Vi sono inoltre, nelle due opere, delle frasi e maniere di dire che sono peculiari rispettivamente all'A. dell'una e dell'altro; né, per quanto ci si sforzi di indagare, ci vien fatto di trovare che le peculiarità dell'una siano comuni all'altra opera. Come al solito, rimando, per il *Dialogo storico*, al lavoro citato di P. Ubaldi (appendice).

Ecco in breve quelle della *Storia Lausiaca*: a) Palladio adopera con grandissima frequenza i diminutivi, di cui i principali sono i seguenti: φορτίον, XIV, 6; γρυτάριον, XIII, 2; Μελάνιον, XVIII, 28; σάρκιον, XI, 4; σωματίον, XIX, 6; βιβλιδάριον, XXV, 6; δωμάτιον, XXXI, 3; νομισμάτιον, XXXVII, 2; κέλλιον, XVI, 1; μελλάκιον, XVI, 5; παιδίον, XVI, 4; τεχνίδριον, XIV, 3; πύκτιον, 4, XVIII, 4; ξενίδιον, XX, 4; σκαφίδιον, XXI, 7;

b) nella *Storia Lausiaca* viene pure adoperata con grande frequenza, invece del futuro, una perifrasi che qualche volta s'incontra anche nei classici e che è data dal verbo ἔχω più un infinito.

(1) P. UBALDI (*op. cit.*), pag. 250.

(2) Id., *ivi*, pag. 262.

(3) Ecco come nel *Dialogo* è tratteggiato il carattere di un cotal eunuco che fu ordinato Vescovo al posto di Eraclide, vescovo di Efeso, cacciato dalla sua città perché crisostomiano: γῆς ἔντερον, γαστρίδουλον, θηλυμανές, ἰταμὸν μέθυσον, πορνοκόπον, ἀργυρώνητον, ἀνελεύθερον, φιλόργυρον πρὸς αὐτῇ τῇ γενήσει σιδηροκατάθιδον ἄνδρυν, ἄθλην, ἐπιμανές, καθῶς, ἤκουσα πολλάκις, τὰ θεατρικὰ κοράσια ἐπ' ὤμων βαστάσαντα ἐν σατυρικοῖς συμποσίοις, κισσῶ τὴν κεφαλὴν ἐστεμμένον, καὶ κρατήρα ἐν τῇ χειρὶ ἐνημμένον οἰνοχοηκέναι ἐν προσχήματι τοῦ μυθικοῦ Διονύσου. P. UBALDI (*op. cit.*), pag. 260.



Es.: ἐὰν ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν ἣν μετῆλθεν ὁ πατὴρ ἡμῶν, καὶ ἡμεῖς ἑτέροις ἔχομεν καταλείψαι τοὺς πόνους (1). Ἡ τῆς ἐντολῆς ἔχω ἐκπесεῖν, ἢ τῆς προθεσέως (2).

Caratteristica è pure in Palladio, *Storia Lausiaca*, la perifrasi del verbo ἔχω più un participio seguito o preceduto da un complemento indicante estensione nel tempo: τετάρτην ἔχει καρτερήσας νῆστις (3); τριακοστὸν ἔτος ἔχουσα ἀσκουμένη (4);

c) vi sono poi altre espressioni che escono un po' fuori dell'ordinario e che caratterizzano, si può dire, l'A. della *Storia Lausiaca*: ὑπάγω seguito da un verbo di modo finito alla stessa persona indica l'intenzione: decisa che si ha di fare una data azione: ὑπάγω λέγω = vado a dire, sono deciso di dire (5); ὑπάγω γίνομαι μοναχός = assolutamente deciso di farmi monaco. Una volta Palladio per dire che un tale ha avuto la felice idea di fare una data cosa così si esprime: ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν τοῦ ἀνδρός..... ἀγαγεῖν κ. τ. λ. (6).

Di Macario di Alessandria dice:

οὗτος ποσοῦτον πλῆθος δασμονιζομένων ἐθιράπευσεν ὥς ἀριθμῶ μὴ ὑποπесεῖν (7).

L'amore intenso che Melania nutriva per la letteratura è espresso con la frase: Αὕτη..... τὰς νύκτας εἰς ἡμέρας μετέβαλε (8).

Di una vergine che perdette l'amore delle cose celesti Palladio dice: τοῦ οὐρανοῦ πόθον ἐκπесοῦσα (9).

Di un certo Didimo che perdette la vista ancor bambino dice: οὗτος ἀπὸ ὀμμάτων ὑπῆρχεν (10).

Peculiari o quasi all'A. della *Storia Lausiaca* sono pure l'avverbio προθύμως che ricorre in ogni pagina e talora più volte per pagina (11) e le forme superlativi: εἰς ἄκρον e καθ' ὑπερβολήν (12).

Un'altra frase comunissima nella *Storia Lausiaca* è μιᾶς τῶν ἡμερῶν per indicare semplicemente una circostanza di tempo trascorsa (13);

d) osservo inoltre che l'A. della *Storia Lausiaca* dati due complementi

(1) *St. L.*, XIV, 1.

(2) *Ivi*, XVI, 1. Cfr. pure: XIX, 6; XXII, 11; XXXVII, 15.

(3) *Ivi*, XXII, 4.

(4) *Ivi*, XX, 2.

(5) *Ivi*, XXII, 11.

(6) *Ivi*, XXII, 1.

(7) *Ivi*, XVIII, 11.

(8) *Ivi*, LI, 3.

(9) *Ivi*, VI, 2.

(10) *Ivi*, IV, 1.

(11) *Ivi*, XXII, 6, 7, 8; ecc.

(12) *Ivi*, XXVI, 2; XXXIX, 1; LXIX, 1; LVII, 2; LVIII, 2; ecc.

(13) *Ivi*, XXXVIII, 12; LXVIII, 3; XLVII, 3; LXXI, 3; XLVIII, 3; ecc.



successivi della stessa specie, adopera costantemente la preposizione solo davanti al primo.

Es.: ἐν τῇ τῶν ἀδελφῶν πολιτείᾳ ..... καὶ τῷ μονήρει βίῳ (1); διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν (2);

e) non troppa distinzione dimostra di fare Palladio tra dativo di stato e accusativo di modo. Es.: ἐλέγετο ἡνυκέναι ἐν τῇ ἐρήμῳ (3); εἰς τὸν κράββατον αὐτοῦ φορὰς ἀνέκειτο (4); ὥς μὴ εὐρεθῆναι εἰς τὸ σῶμα κ. τ. λ. (5); εἰς ἣν [κέλλαν] ᾤκει (6); συνῆσαν... εἰς τὴν ἔρημον (7);

f) a proposito di flessione noto le seguenti specialità:

1) il doppio comparativo di μέγας in μειζότερος (8) e νεώτερος, invece del ν positivo νεός (9).

2) La forma platonica in εἰ alla seconda persona singolare della voce medio-passiva invece della più comune in ἦ (10); la forma ζῆθι invece della più semplice ζῆ all'imperativo di ζάω (11); ἐδίδως per il più usato ἐδίδους, imperfetto di δίδωμι (12); l'aoristo primo di βίω e di φθάνω con valore intransitivo invece del terzo (13); ἰστῶν da un supposto ἰστάω anziché dal regolare ἵστημι (14); ἐλαύνω è citato abbastanza spesso con valore neutro anziché con valore transitivo attivo come più comunemente nel greco classico (15).

Sac. Dott. G. B. CALVI, S. S.

(1) *St. L.*, Prologo, 2.

(2) *Ibid.*, 12.

(3) *Ivi*, I, 1.

(4) *Ivi*, XVII, 6.

(5) *Ivi*, XVII, 4.

(6) *Ivi*, XIII, 1; XVI, 1; XVIII, 1.

(7) *Ivi*, XVII, 3.

(8) *Ivi*, XXXII, 4.

(9) *Ivi*, XXI, 1.

(10) Es.: καὶ εἰ "σὺ" βούλει κ. τ. λ. *St. L.*, VI, 8; ecc.

(11) *Ivi*, XXII, 2.

(12) *Ivi*, X, 4.

(13) *Ivi*, VIII, 5, 6; XXI, 1.

(14) *Ivi*, XIV, 3.

(15) *Ivi*, XV, 1; LXII.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

- Acta Sanctorum septembris*. Tomus IV [illustrata a Joanne Stiltingo, Constantino Snysckeno, Joanne Periero, (Die decima quarta septembris)]. Venetiis, MDCCLXI.
- Allard (Paul). Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident. 5<sup>e</sup> ed. Paris, 1914.
- Altaner (B.). Patrologia. Torino-Roma, Marietti, 1940 in-8, pag. 380.
- Amélinau (E.). De historia Lausiaca. Quenam sit huius ad monachorum aegyptiorum historiam scribendam utilitas. (Tesi). Parisiis (apud Leroux). 1887.
- Antonini (Luciana). Le Chiese cristiane dell'Egitto dal VI al IX secolo... (Estratto da «*Aegyptus*». Fasc. 3<sup>o</sup>, A. XX, Luglio-Settembre 1940). Milano, 1940.
- Analecta Ballandiana (Peeters) 1936, pag. 366 e segg.
- Bardenheuer (O.). Patrologia. Versione italiana sulla 2<sup>a</sup> ediz. tedesca di A. Mercati. Roma, 1903.
- Bardenheuer (O.). Patrologie. 3 Auflage. Herder-Freiburg im Breisgau, 1910.
- Bardenheuer (O.). Geschichte der altkirchlichen literature. Herder-Freiburg im B. 2 Aufl., 1910.
- Besse (Dom). Les moines d'Orient. Poitiers, 1900.
- Besse (Dom.). Donde vengono i Monaci. Traduzione italiana sulla 2<sup>a</sup> ediz. francese. Roma, 1904.
- Bornemann (Fr). In investiganda monachatus origine, quibus de causis ratio habenda sit originis. Gottingae, 1885.
- Budge (E. A. W.). The paradise or garden of the holy fathers being the histories of Anachorites, Recluses, Monks, coenobites and ascetic fathers of desert of Egypt between a. d. 250 and a. d. 500 circa. London, 1907.
- Bulteau (Louis). Essai de l'histoire monastique de l'Orient. Paris, 1678.
- Bulteau (Louis). Histoire de l'Ordre monastique. Paris, 1686 (tradotta in italiano da Fr. Badia, Istoria dell'Ordine monastico. Parma, 1722).
- Butler (Dom Cuthbert). The Lausiaca history of Palladius. Vol. VI in: Texts and Studies-Contributions to biblical and Patristic literature, edited by J. Armitage Robinson. Cambridge at the University press.
- 1) A critical discussion together with notes on early egyptian monachism, XIV-293-8<sup>o</sup>, 1898.
  - 2) Introduction and Text. CIV-278-8<sup>o</sup>, 1904.
- Butler (D. C.). Authorship of the Dialogus de vita Chrysostomi, ex χρυσόστομικά. Roma, 1908.
- Cayré (Filiberto, A. A.). Patrologia e Storia della Teologia. Versione it. di T. Pellizzari. Roma, Desclée, 1938.
- Ceillier (Dom Remy). Histoire général des auteurs sacrés et ecclésiastiques par... Paris, 1742. Vol. X.
- Da Persico (E.). Santa Melania Juniore (387-439). Torino. Berruti (senza data).
- DAF = Dictionnaire apologétique de la Foi catholique (A. D'Alés).
- DAGR = Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (Daremberg - Saglio - Pottier).
- DAL = Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (Leclercq) 1937, Vol. XIII, pagg. 912-30.
- DTC = Dict. de théologie catholique (Vacant-Mangenot).
- Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ex Bibliotheca Sanctorum Patrum theologiae tironibus et universo clero accomodata. Series I. Patres apostolici. Vol. I. Roma (senza data).
- Duchesne (L.). Histoire ancienne de l'Eglise. 3 vol. Paris, 1910. (3<sup>a</sup> ediz.).
- Duchesne (L.). Origines du culte chrétien. Paris, 1898 (2<sup>a</sup> ediz.).
- Eckstein (Lina). Women under monasticism. Cambridge, 1896.
- Ferrua (A.). I quattro fratelli lunghi. «Civiltà Cattolica», (19-4-1941), Roma.
- Galenus (M.). Origines Monasticae. Dillingae, 1563.
- Hannay (James). The spirit and origin of christian monasticism. London, 1903.

- Harnack* (Adolf.). Das Mönchtum seine Ideale und seine geschichte. Giessen, 1901.
- Hospinianus* (K.). De monachis seu de origine et de progressu monachatus. Zurich, 1588.
- Kropp* (N.). Origines et causae monachatus. Gottingae, 1863.
- Lucot* (A.). Palladius. Histoire Lausiacque (Vie d'ascètes et des pères du desert). Paris, Picard, 1912.
- Mangold* (N.). De monachatus originibus et causis. Marburg, 1852.
- Migne* (I. P.). Patrologiae Cursus Completus. Vol. 73, 74. (P. L.: 73, 74). Series Latina.
- Migne* (I. P.). Patrologiae Cursus Completus. Vol. 34, 47, 67. (P. G.: 34, 47, 67). Series Graeca.
- Montalembert*. Les moines d'Occident. Paris, 1860-1867. (Trad. italiana di Carraresi. Firenze, 1864-1870).
- Morin* (Germain). L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours par... 2<sup>e</sup> edit. Paris (Maredsous), 1914.
- Joannes Meursius*, Palladii episcopi Helenopoleos Historia Lausiaca (*Joannes Meursius*) primus graece vulgavit et notas adjecit. Lugduni Batavorum, ex officina Ludovici Elzevirii. A. MDCXVI.
- Palladiana*. Oxford, 1921.
- Padri Apostolici* (I). Corona Patrum Salesiana. Vol. VII (Guido Bosio). Torino, S. E. I., 1940.
- Preuschen* (Erwin). Palladius und Rufinus. Ein beitrage zur quellenkunde des Aeltesten mönchtums. Texte und untersuchungen von... Giesse, J. Rikersche Buchhaudlung, 1897.
- Rampolla* (Cardinale). Santa Melania Juniore, senatrice romana. Roma, 1905.
- Reitzenstein* (C.). Historia monachorum und Hist. Lausiaca. Gottinger, 1916.
- Schiwietz* (Stephan). Das Morgenländische Mönchtum. Magonza, 1904.
- Tillemont* (M. La Nain de). Mémoires pour servir à l'histoire Ecclésiastique des six premiers siècles. Vol. XI. Venezia, 1732.
- The Journal of Theological Studies* (Telfer) 1937, pagg. 379-83.
- Turchi* (Nicola). Palladio di Galazia. (Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. Art.: *Palladio* di G. Vol. XXVI, pag. 121). Roma, 1935 (XIII).
- Ubaldi* (P.). Appunti sul *Dialogo storico* di Palladio. Estr. dalle Memorie della R. Acc. delle Scienze di Torino. Serie II. Tom. LVI. Anno 1905-1906. Torino, Clausen, 1906.
- Ubaldi* (P.). La Sinodo *Ad Quercum* dell'anno 403. Estr. dalle Memorie della R. Acc. delle Scienze di Torino. Serie II. Tomo LII. Anno 1901-1902. Torino, Clausen, 1902.
- Valle* (Del Gen.). Historia de las instituciones monasticas. Madrid, 1842.
- Voelter* (D.). Der ursprung des Mönchtums. Freiburg, 1900.
- Weingarten* (Hermann). Ueber den ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. Gotha, 1877.
- Wetzer und Weltes*. Kirchenlexikon, oder Encyclopädie der Katolischen Theologie und ihrer hilfs-wissenschaften. Zweite Auflage. Neunter Baud. Art. *Palladius*. Herder-Freiburg im B. 1895.
- Wilpert* (I.). Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche nach den patristischen Quellen und Grabdenkmälern dargestellt. Freiburg im. B., 1892.
- Worckmann* (H. B.). The evolution of the monastic ideal from the earliest times down the coming of the friars. London, 1913.
- Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* (Schwartz) 1937, pagg. 161-204.
- Zöckler* (O.). Realencyclopädie für protestantischen theologie und kirche-herausgegeben von A. Hauch. Band. 14. Art.: *Palladius*. Leipzig, 1904.
- Zöckler* (O.). Askese und Mönchtum. Frankfurt, 1897.

Per altri autori, d'indole speciale, ho dato qualche notizia nel corso del lavoro.

## IL GIUBILEO DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

1. Il 4 dicembre 1916, in una memoranda Allocuzione Concistoriale, Benedetto XV, riferendosi al voto espressogli dal Card. Agliardi a nome del Sacro Collegio subito dopo la sua elezione, annunciava al mondo che, dopo 13 anni e mezzo di lavoro improbo e rude, era ormai compiuta l'opera, cui, secondo l'espressione del Card. Maffi (1), avevan posto mano e cielo e terra: *il Codice di Diritto Canonico per la Chiesa Latina* (2). La Costituzione Apostolica *Providentissima Mater Ecclesia* lo promulgava difatti il 27 maggio successivo, solennità di Pentecoste, assegnandone, a data per l'entrata in vigore, la Pentecoste dell'anno dopo (19 maggio 1918). La nascita del Codice, per una di quelle felici combinazioni che si direbbero eleganze della Divina Provvidenza, veniva così innestata sulla nascita della Chiesa stessa, quasi a presagire il valido sostegno che la codificazione novissima avrebbe apportato alla Chiesa, che l'aveva creata col concorso di tutti i suoi figli, nell'esplicazione della sua divina missione nel mondo. A questo presagio appunto si riferiva in quell'Allocuzione Benedetto XV con quelle memorabili parole: *Itaque hoc maximi ponderis summaeque opportunitatis opus iure confidimus fore ut valeat multum ad ecclesiasticae disciplinae nervos roborandos; quia enim notiores reddit Ecclesiae leges, ideo non parum earundem observantiam adiuvat, idque cum fructu animarum et cum catholici nominis incremento. Hoc sane in quavis hominum societate, atque in ipsa civili universarum consociatione usu venit, ut, ubi sollemnis est obtemperatio legibus, ibi in sinu pacis uberrime res floreat; ubi vero auctoritas legum negligi solet vel contemni, ibi, di-*

(1) MAFFI, Presentando al mio Clero il *Codex Iuris Canonici* nel ritiro mensile del 5 luglio 1917, Torino, S. E. I., 1917, pag. 5.

(2) Ex eo genere gratissimum est Nobis quod rem licet ad vos afferre tam magnam tamque Ecclesiae opportunam, ut eius gratia haec aetas apud posteros nobilis futura videatur. *Codicem dicimus Iuris Canonici feliciter absolutum; quem Nos quidem, secundum vestra ipsorum vota, quamprimum promulgaturi sumus* » (Alloc. Conc. *Quandoquidem*, 4 dic. 1916, AAS., 1916, pag. 465 ss.).



*scordia dominante et cupidine, private et publice omnia perturbentur. Quod, si confirmatione indigeat, rerum cursu in quo sumus, maxime confirmatur. Horrenda belli huius insania, quae vastitatem affert Europae, nonne clamat quantum cladis et ruinarum possit existere, iis contemptis summis legibus quibus mutuae Civitatum rationes temperantur? (1).*

2. Il giovedì 28 giugno dello stesso 1917 ebbe luogo in Vaticano la solenne presentazione del nuovo Codice al Santo Padre. Alle 11,30 il Papa, con la sua nobile Corte, faceva il suo ingresso solenne nell'Aula Concistoriale, dove erano radunati attorno al Sacro Collegio il ceto dei Consultori e quanti avevano cooperato alla Codificazione, molti Arcivescovi e Vescovi presenti in Curia, i Prelati della Segnatura e della Rota e numerosi altri appartenenti alla Corte Pontificia. Il Card. Pietro Gasparri, che animosamente aveva presieduto a tanti anni di lavoro continuo e indefesso, in un indirizzo al Papa, pronunciò queste parole: «Grazie alla concorde cooperazione di tutte queste energie, oggi la Santità Vostra, mentre l'umanità sta dilaniandosi in una guerra senza esempio nella storia, può dare alla Chiesa il Codice delle leggi disciplinari che Essa dovrà d'ora innanzi osservare. Luminosa riprova di un fatto che la storia altamente dimostra che, cioè, la Chiesa Cattolica, posta dalla Provvidenza Divina in mezzo alle incessanti competizioni di questa terra, prosegue, serena ed immacolata, la divina sua missione di amore e di bene, senza lasciarsi distogliere dall'imperversare delle umane tempeste».

E il Santo Padre, con un lampo di serena gioia negli occhi, rispondeva: «Nella vita della Chiesa si alternano gioie e dolori: anzi in questo mistico giardino la fragranza dei fiori suole essere presto dissipata dall'imperversare del turbine... Ma il rilevare ciò che è la vita della Chiesa, o la prevalenza che hanno in essa i dolori, non impedisce di gustare le gioie che talora succedono alle amarezze; pare anzi ci renda più gradite quelle rare gioie e determini il senso della nostra riconoscenza verso Colui *a quo bona cuncta procedunt*». E dopo aver sciolto un inno di ringraziamento a Dio ed ai presenti, ed elevato un memore pensiero al Santo Predecessore Pio X, che tanta opera volle e iniziò, il Papa concludeva, riferendosi al fatto che la promulgazione del Codice «doveva riuscire altamente proficua agli interessi della Chiesa»: «Oh! i beni ineffabili della santificazione degli individui, della concordia e della pace nella società religiosa, rendano a tutti palese, che nel giorno della pubblicazione del nuovo Codice di Diritto Canonico un'insolita gioia allevia i non insoliti dolori del Capo della Chiesa» (2).

Il pittore Antonelli C. eternò sulla tela l'avvenimento, come l'Urbinate aveva voluto eternarvi le altre due grandi codificazioni della Storia, quella di Giustiniano e quella di Gregorio IX, nei magnifici quadri che si ammirano nelle Stanze della Segnatura.

(1) Alloc. *Quandoquidem*, citata.

(2) Cfr. *Il Monitore Ecclesiastico*, 1917, pag. 265 ss.



3. Un quarto di secolo è ormai trascorso dagli avvenimenti ricordati. La data giubilare non si può lasciar passare in silenzio, anche se la celebrazione dovrà, necessariamente, essere fatta in sordina, attesa l'ora angosciosa che volge. Sappiamo tuttavia che le celebrazioni più solenni, che si incominciavano ad annunciare, sono rimandate a tempo più opportuno.

I periodi della storia più interessanti e sintomatici per fiorire di opere civili e religiose coincidono e seguono sempre la formazione di un corpo omogeneo di leggi, che quasi ne segnano e definiscono l'apporto alla civiltà dei popoli. Come Giustiniano e Gregorio IX (1), così Pio X e Benedetto XV intesero, nel nome di Cristo, *trarre d'entro le leggi il troppo e il vano*, ponendo sovrane pietre miliari nel cammino della storia del Diritto e della Civiltà, a segnare alle genti la via della felicità terrena e celeste. Mirabilmente compresi nella loro felice intuizione dei bisogni dell'umanità, trovarono intelligenti cooperatori e realizzatori delle loro idee nel Questore del Sacro Palazzo *Triboniano*, nell'Uditore e Cappellano Papale *San Raimondo da Peñafort*, e nel Card. *Pietro Gasparri*: menti sovrane, giuridicamente quadrate, preparate al grande compito dalla stessa Divina Provvidenza. Alla fine della sua lunga vita, quasi ultimo canto del cigno, il Card. Pietro Gasparri poteva ben dire di sé: «Esaminando il corso della mia vita, io vedo chiaramente ciò che il Signore voleva principalmente da me, voleva cioè la mia cooperazione alla formazione del Codice di Diritto Canonico, così necessario alla Chiesa e così desiderato da tutti. Quindi nella Sua infinita misericordia mi concesse tutto ciò che si richiedeva per compiere quest'ardua, molto ardua missione; e fin dalla mia infanzia a questo scopo diresse *fortiter et suaviter* tutti gli avvenimenti della mia vita fino a condurmi al posto di Segretario della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, ove solamente era possibile la compilazione del Codice canonico» (2).

4. In mezzo allo sfacelo dei tempi e all'ondeggiare di tante cose, al romoreggiare minaccioso di una prima Guerra Mondiale che travolgeva popoli e nazioni, ad autentica concordia dei discordanti canoni vaganti in diversi volumi, per le mani dell'eroico Benedetto XV si avvivava dunque in quella Pentecoste del 1917, e fiammeggiava gagliarda, dritta e incandescente come indice non ultimo della vitalità della Chiesa, la fiaccola d'una luce sempre antica e sempre nuova.

L'Autorità, che la ravvivò e riaccese, non era caduca come l'ara di Giove o il trono dei re; essa vive tuttora e trapassa in Successori perenni che l'alimentano e la trasmettono continuamente.

(1) Card. PACELLI, *I due Centenari*; discorso inaugurale al Congresso Giuridico Internazionale, tenutosi a Roma il 12-17 nov. 1934 (Acta C. I. I., I, Romae, 1936, pag. 9 ss.).

(2) PIETRO Card. GASPARRI, *Storia della Codificazione del Diritto Canonico per la Chiesa Latina*, relazione tenuta il 14 nov. 1934 al C. G. I. di Roma (Acta C. I. I., IV, Romae, 1937, pagine 1-10). Il Card Gasparri moriva il 18 nov. 1934.

Quanta somma di fatiche e quanto peso d'indagini e di studi un tal lavoro abbia richiesto, in mezzo all'affievolirsi e allo svanire dello scetticismo iniziale, è facile scorgere, attraverso quanto ne scrissero eminenti personaggi che ne seguirono passo passo i progressi, o come semplici spettatori, o come attivi cooperatori per ben 13 anni e mezzo, primi tra tutti l'*Eminentissimo Pietro Gasparri* che presiedette e diresse tutto l'immane lavoro, e *Mons. Eugenio Pacelli*, ora Pio XII g. r., che fu assistente alle sedute delle due Commissioni che avevano il compito di esaminare uno per uno i canoni preparati dai Consultori. Il lavoro delle due Commissioni era poi vagliato da una terza Commissione superiore di 25 membri, e da questa si passava alla Commissione Cardinalizia. Gli schemi venivano man mano stampati e inviati all'esame dei Vescovi e dei Superiori dei Religiosi pel mondo. Sicchè il codice « fu composto in Roma principalmente da me, ma ebbe la collaborazione di tutto l'Episcopato della Chiesa Latina, il che tiene posto vantaggiosamente di un Concilio ecumenico e spiega come il Codice sia stato così ben accolto dall'Episcopato stesso » (1).

« Quale, sulla terra, quella nazione, quel governo, quella società, che possa non dico competere, non dico emulare né gareggiare, ma anche solo di lontano tentare di imitare la Chiesa, che, a formarsi un corpo di leggi, può compulsare venti secoli di storia, di documenti, di sapienza, ed oggi ancora, in tanta divisione di popoli e contraddizioni di lingue e di dottrine e di menti, interrogare gli uomini più eminenti di ogni regione, posti nelle condizioni più disparate della vita, concordi però tutti in un intento di bene? Questo spettacolo è meraviglioso e non sarà mai apprezzato abbastanza » (2).

5. Non meno meraviglioso della sua formazione è il contenuto del Codice.

Il Diritto è un fenomeno sociale che accompagna la società nei suoi sviluppi, nei suoi progressi come nei suoi regressi. Ad un periodo di legislazione fiorente si accomuna necessariamente un periodo di rigoglioso civile progresso nei popoli. E sebbene i cardini del Diritto rimangano fissi perché poggiati solidamente nel Diritto Divino, naturale o positivo, le sue applicazioni e concretizzazioni variano col mutare dei secoli e coi cambiamenti inevitabili nei costumi e nelle esigenze dei popoli. *Prudentis Praelati est se et temporis et loco et personarum adiunctis accommodare.*

Ed ecco una gloria più unica che rara della Chiesa, la quale, per rivedere tutta la sua legislazione, vecchia di venti secoli e appartenente a tutto il mondo, non ha dovuto nulla modificarvi di radicale, e solo l'ha dovuto ripulire e spolverare di ciò che le transitorietà umane, accidentalmente e in cose affatto secondarie, vi avevano introdotto. « Ad altre leggi, fluenti da capricci personali, da ambizioni di partiti, da subite passioni, da violenze e sopraffazioni, a queste altre leggi lo schermo di Dante, che le prevede *non giungere a mezzo novembre sebbene*

(1) PIETRO Card. GASPARRI, relazione citata, pag. 9.

(2) MAFFI, *op. cit.*, pag. 5.

*filate d'ottobre*; a quest'altre leggi, sulle quali, come sulle *gride* bolse e fiacche, può scherzare ogni Azzecagarbugli, il motto volgare che le deride; effimere come certe velleità che le ispirano e certe mani che le reggono, scompaiono non appena nate o neppur ben nate e svaniscono nell'oblio e nel disprezzo: non così, non tali le leggi della Chiesa, talvolta forse lamentate di qualche lentezza, sempre però vigorose e salde. Qualche ramo innestatovi dall'uomo, qualche nido collocatovi da un povero uccello di passo, qualche foglia ingiallita e disseccata potranno non reggersi alle raffiche e ne cadranno; ma l'albero sta » (1).

In questi venticinque anni di esperienza, in cui la società umana continua a dibattersi come in un groviglio angoscioso e intricato verso un migliore avvenire, la saldezza e il vigore del Codice canonico resisteranno, come resisteranno alle bufere venture.

Nel caos del dopoguerra tutti i popoli han sentito il bisogno di cambiamenti radicali nella vita e, necessariamente, nella legislazione, e una meravigliosa fioritura di nuovi Codici, che, e per i principi da cui partirono e per le conseguenze a cui arrivarono, nulla o quasi avevano più di comune con le vecchie legislazioni, sorse. E nello spaventoso e prevedibile futuro nuovi bisogni nasceranno e nuove legislazioni si innesteranno sui tronchi annosi delle vecchie leggi intisichite. Nella legislazione bimillenaria della Chiesa avrà sempre pieno vigore la disposizione del principio del Can. 6: *Codex vigentem hucusque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat*.

6. « Mirabili — in un'opera così vasta e complessa; se somigliante, insieme così diversa dai codici umani; che ammette il precetto reciso e la condanna e la pena, ed insieme il consiglio amoroso e l'esortazione paterna; che disciplina l'ordine esterno, ed insieme arriva fino all'anima e penetra dove nessun giudice ardisce e neppur tenta di penetrare — mirabili, dico, l'omogeneità e il coordinamento: si sente che tutto vi unifica e avviva un medesimo spirito, il quale, nitido e preciso nel suo intento, nitida e precisa vi fa poi anche la frase e la parola. Impossibile non arrestarsi davanti a certi canoni eleganti, concisi, matematici, veri gioielli di lingua e d'architettura; ed impossibile non rimanere sorpresi ed ammirati della spontaneità, con la quale, in un medesimo canone, a disposizioni antiche di secoli, si aggemina, naturalissimamente, una disposizione novissima, che le più recenti agitazioni e condizioni sociali hanno reso necessaria » (2).

Nel Codice c'è pertanto il fiore e la sostanza di quanto poteva e doveva sopravvivere di tutto l'immenso, laborioso e vario passato; c'è come il sunto e l'amalgama di quanto di buono sia venuto fuori nelle diverse civiltà e nelle diversissime barbarie, dai primi contatti che la Chiesa ebbe coi diversi popoli dell'antichità fino alle recenti approvabili teorie della moderna cultura e scienza

(1) MAFFI, *op. cit.*, pag. 8.

(2) MAFFI, *op. cit.*, pag. 7.

giuridico-antropologica; il tutto sveltito e svecchiato, senza cioè l'ingombro delle leggi abrogate e delle altre fatte inutili e incadaverite dagli usi vincitori e dalle rimutate condizioni sociali, considerato come direttamente derivato dalla lenta elaborazione e sperimentazione che il Diritto Canonico può vantare con più ragione che non i diritti civili. Le migliori leggi, per affermarsi, hanno bisogno della sanzione dell'esperienza, che, attraverso le modifiche e i necessari ritocchi, dà loro quelle sfumature inesprimibili e quell'attitudine e comprensione che le rendono abili a varcare i secoli e a reggere la società. Il Diritto Romano ha un grande valore e, benché calpestato dall'onda dei barbari, ha resistito, e ancor oggi imprime il sacro sigillo della Romanità alle leggi dei popoli civili, perché profondamente e magnificamente elaborato. Anche la Grecia produsse magnifiche leggi; ma quelle non hanno resistito all'onta del tempo perché mancavano di una sufficiente elaborazione.

Il Diritto della Chiesa, attraverso appunto ad una minutissima elaborazione, si è reso abile a reggere popoli diversi per stirpe, per tendenza, per grado di civiltà (1).

7. Invero, tali e tanti sono i vantaggi spirituali e sociali che da una sì vasta rielaborazione giuridica sono derivati alla Chiesa e alla società, che non è possibile circoscriverli dentro i limiti di un semplice articolo commemorativo. I frutti ubertosi, che in questi venticinque anni di vita ha prodotto il Codice piano-benedettino, non si possono misconoscere neppure da chi, messo su altra strada, non si occupa espressamente di Diritto Canonico o di problemi giuridici.

Chi vive la vita della Chiesa, ne ammira certo la giovinezza perenne, la fecondità sempre crescente, l'ardore di apostolato vigoreggiante, la meravigliosa armonia della sua organizzazione territoriale e personale, la dote sovrumana di adattamento, la fioritura sempre palpitante di opere di carità e di zelo, e tutta la sua portentosa vitalità.

A tutto questo coopera efficacemente l'organica legislazione della Chiesa, fissata nel Codice di Diritto Canonico, favorendo, incoraggiando, organizzando e regolando ogni cosa nell'armonia del quadro d'insieme.

Fu scritto che « il primo effetto utile di una legge nuova, e più di un nuovo Codice, deve essere quello di promuovere l'attività degli studiosi e il movimento della letteratura scientifica » (2). Orbene, mentre ancora il mondo era sconvolto, travolto e quasi assorto nel turbine di una implacabile guerra, a neppure un anno di distanza dalla promulgazione del Codice di Diritto Canonico, l'officioso *Monitore Ecclesiastico* (3) poteva elencare una trentina tra articoli e commenti d'indole generale e alcuni di mole cospicua e di contenuto neppur oggi disprez-

(1) Vedi il mio: *I Diritti di Matricità nel Diritto Canonico*, in *Salesianum*, 1940, n. 4.

(2) LUCCHINI, in *La bibliografia del Codice penale*, di Guidi G. (Aquila, 1907), pag. 3.

(3) *Il Monitore Ecclesiastico*, 1918, pag. 247 ss.



zabile; una quindicina di studi retrospettivi e introduzioni storiche; una decina di trattazioni di Teologia Morale e Pastorale innestate su di esso; ed oltre quaranta studi su argomenti speciali, usciti dalle penne dei migliori rappresentanti della cultura giuridica canonica e civile.

Oggi in tutte le parti del mondo, in tutte le lingue, presso tutti i popoli la produzione scientifica apprezzabile sul Codice di Diritto Canonico è tale che la sola enumerazione ed elencazione delle opere riempirebbe grossi volumi.

Né solo s'intende qui parlare degli studi ecclesiastici compiuti da Ecclesiastici; ché la produzione scientifica canonica o con addentellati o spunti canonistici è dovuta a cultori delle discipline giuridiche, che provengono dai più disparati campi, senza distinzione di razza, di fede, di nazionalità, solamente attratti nel nuovo arringo dall'ardore della scienza e dalla passione per la verità. A questo si aggiungono le numerose *Riviste* e i numerosi *Periodici* sorti dopo il nuovo Codice intesi a illustrarne gli aspetti e a svilupparne i concetti.

8. « *Il Codex Iuris Canonici*, come fu autorevolmente osservato (1), dando una sistemazione completa, succinta e uniforme ad un materiale legislativo che da sei secoli l'attendeva, ha rinnovato l'intera trattazione del diritto ecclesiastico non soltanto dal punto di vista della Chiesa, e nell'interesse delle sue scuole, ma anche da quello degli Stati e agli effetti dell'insegnamento statuale. Ed a co-desta reviviscenza del Diritto della Chiesa, ha conferito poi potentemente l'indirizzo adottato dopo la guerra europea dagli Stati nel regolare i loro rapporti con la Chiesa, col sostituire al sistema della legislazione statuale indipendente (giurisdizionalismo) quello dei Concordati.

La concomitanza di questi due grandi fenomeni giuridici, — intensificazione dell'attività concordataria e codificazione del diritto canonico, — non è infatti semplicemente cronologica, ma dà luogo a strette interferenze tra l'uno e l'altro » (2).

La stipulazione dei Concordati si rese difatti più ovvia attraverso una sfera di mutue comprensioni che fu solo possibile dopo la promulgazione del Codice, con la quale fu facile vincere i sospetti degli Stati nei riguardi di un ritorno all'egemonia ecclesiastica. E attraverso i Concordati si riuscì ad ovviare a molti inconvenienti di natura giuridica e di pratica sociale, e a molti errori dottrinali che si notavano nella società moderna, facendo accettare dagli Stati i principi di morale sapientemente codificati. I cultori delle discipline giuridiche difatti dimostrarono subito molto interesse per quella parte del Codice che riguarda il matrimonio.

(1) F. RUFFINI, *Il nuovo Diritto ecclesiastico italiano*, Torino, 1931, pag. 3.

(2) BERTOLA, *Diritto Canonico*, in *Nuovo Digesto Italiano*, Torino, 1938. Più ampiamente BERTOLA, *Attività Concordataria e codificazione del diritto della Chiesa*, in *Archivio Giuridico*, 1934, CXI, 2.

Ma era l'interesse esterno dello studioso, che si avvicina alla curiosità, non l'interesse del figlio che vuol conoscere perfettamente i precetti della madre sua per metterli in pratica. Bisognava che un soffio nuovo avviasse le menti ottenerate dai pregiudizi di una scuola laica e le immettesse in un mondo spiritualizzato, facendo loro apprezzare il frutto di una lunga esperienza e la saggia regola di vita che, bene applicata, avrebbe operato la guarigione della famiglia e, attraverso la famiglia, quella della società intera (1).

Questo soffio di vita nuova venne appunto coi Concordati, i quali dimostrarono una sempre più accentuata tendenza verso il riconoscimento integrale dei principi di Diritto Canonico in materia spirituale o mista e, conseguentemente, una più stretta aderenza al Codice di Diritto Canonico. In quasi nessun Concordato manca la disposizione per la quale lo Stato si obbliga a rivedere la propria legislazione per metterla in armonia col Concordato stesso, il quale già per sé stesso abolisce o deroga disposizioni legislative ad esso contrarie (2). Anzi in qualcuno si nota un grande progresso con un ritorno a quanto già si trova nei Concordati antebellici, stabilendo che «le materie, relative a persone e cose ecclesiastiche, delle quali non è stato trattato negli articoli precedenti, saranno regolate nel campo ecclesiastico secondo il diritto canonico vigente» (3).

Così gli Stati accettano in gran parte di conformarsi e di riferirsi al Codice di Diritto Canonico nel regolamento di gran numero di rapporti, per esempio, per quanto concerne la condizione legale del clero, del patrimonio ecclesiastico, delle istituzioni religiose, spesso anche per la materia matrimoniale.

In sostanza però il Codice di Diritto Canonico non si riferisce agli Stati e non ne regola i rapporti e i compiti se non indirettamente. Esso tuttavia mantiene intero il suo vigore, per quanto concerne i Cattolici, e può essere invocato come amminicolo d'interpretazione delle leggi civili in materia ecclesiastica, poiché le leggi civili in materia ecclesiastica suppongono necessariamente terminologia e concetti canonici.

In fine, i tribunali civili spesso si richiamano al Diritto Canonico come fonte suppletivo in questioni non contemplate nel Diritto Civile.

Accenniamo pure all'introduzione dell'insegnamento del Diritto Canonico nelle Università statali con apposite cattedre. Il fatto è di somma importanza e fu preceduto, in Italia, da un dibattito piuttosto vivace tra civilisti (4). Così il

(1) Vedi il mio *Politica di pace di Pio XII*, in *Salesianum*, 1939, pag. 316 ss.

(2) Cfr. i Concordati Bavarese, art. 15 § 2; Polacco, art. 25; Lituano, art. 26; Italiano, art. 29 e 45; Prussiano, art. 14, 2; Badenese, art. 13, 2.

(3) Cfr. Conc. Germanico, art. 33 e Austriaco, art. 22.

(4) Accenniamo, per tutti, a pubblicazioni di VINCENZO DEL GIUDICE, *Per lo studio del Diritto canonico nelle Università italiane*, Firenze, 1936; *Sulla questione del metodo nello studio del Diritto canonico*, Roma, 1939; ecc. Quasi tutti i giuristi laici cattolici sono entrati in lizza (D'Avack, Bertola, Fedele, Ciprotti, ecc.).

Diritto Canonico, rinvigorito e reso più agile dalla codificazione, ritorna a far sentire la sua autorevole voce su quelle stesse cattedre dalle quali alcuni anni fa, in un'atmosfera di veleno e di scherno, era stato bandito.

9. Che dire della fioritura rigogliosa della disciplina ecclesiastica in genere e dello spirito di pietà in specie?

« Il bene spirituale prodotto dalla pubblicazione del Codice non tardò a farsi palese. In molte diocesi o archidiocesi furono ben presto celebrati i Sinodi diocesani e le Curie furono organizzate a norma delle disposizioni del Codice » (1). Ma non solo i Sinodi diocesani furono celebrati; lo furono anche quelli regionali e nazionali e perfino nelle Missioni si sentì il vigore della vita nuova trasfusa da quei cenacoli di pietà e di apostolato con quanto vantaggio spirituale non è chi non veda.

Per la disciplina in genere il Codice è molto rettilineo. E ha tolto così e casato certe ingerenze laicali o statali sulle nomine della Chiesa, per esempio le nomine vescovili e i diritti di patronato, che inceppavano la libertà della Chiesa e ne impedivano l'esercizio dell'autorità. E ciò senza violenza ai diritti acquisiti, ma con l'impedire che ne sorgessero dei nuovi e col consigliare ai fedeli che vi rinunciassero spontaneamente in vista di vantaggi spirituali. E tolte le insenature, le sinuosità, i frazionamenti, le deviazioni, i mille accorgimenti d'infausta memoria, restò sveltito e libero il cammino nell'esercizio dell'autorità e più rapidi ne vennero i movimenti e i provvedimenti.

Nella parte processuale e penale, più rapida è divenuta l'inchiesta e la cognizione della legge, e più celere e sveltita l'esecuzione. I procedimenti canonici sono svecchiati e vanno ancor oggi perfezionandosi nello spirito del Codice.

La stessa legislazione col progresso perenne nello sforzo di adattamento ai bisogni nuovi, lungi dall'essere inceppata, ne fu come rinvigorita dalla creazione di un organismo adatto che ne prevenisse le esigenze e ne seguisse e accompagnasse i progressi (2).

Non la finirei più se volessi enumerare tutte le innovazioni geniali spuntate sul tronco annoso della legislazione ecclesiastica allo scopo di tutelare e sempre più avvivare la disciplina del clero e del popolo cristiano.

Ma non è assolutamente da tacere la parte che nel Codice si riferisce ai doveri pastorali del ministero e alla formazione di un clero dotto e santo. Non a torto il Codice fu detto una sequela ordinata di doveri imposti al clero in favore dei laici e un numero sterminato di diritti di questo di fronte a quello. Ecco perché il Codice è tanto analitico nello enumerare i doveri del clero di fronte alla coscienza dei singoli e in rapporto al ministero e alle convenienze sociali. Un

(1) Così il GASPARRI nella relazione citata, pag. 9.

(2) Col Motuproprio *Cum Iuris Canonici* del 15 sett. 1917, Benedetto XV istituiva una speciale Commissione per l'interpretazione del Codice di Diritto Canonico.

clero dotto conoscerà questi doveri, ben ricordando l'ammonimento della Scrittura: *Lampas ignifera praeceptum legis: vitam illustrat, vitia corripit, animum exornat* (1), nonché il monito grave di Papa Celestino: *Nulli Sacerdotum liceat canones ignorare* (2). Papa Leone scriveva ai Vescovi Orientali, radunati a Costantinopoli: *Si in laicis videtur intolerabilis inscientia, quanto magis in his qui praesunt, nec excusatione est digna, nec venia* (3).

Un clero santo farà santo il popolo e opererà prodigi di bene.

Al Codice si deve pure il riordinamento degli studi ecclesiastici nei Seminari e negli Studentati religiosi con le minute prescrizioni relative agli allievi, ai Professori e alle materie d'insegnamento. E a che tali prescrizioni siano osservate, la Chiesa vigila attenta e prudente.

L'ordinazione sacerdotale non è, non deve essere il termine degli studi sacri. Il Codice invita il sacerdote a tenersi sempre allenato con la prescrizione dell'esame triennale o quinquennale dopo l'ordinazione, dell'esame prima dell'approvazione ad esercitare il ministero delle confessioni e della predicazione, dell'esame prima delle promozioni ai posti di maggior responsabilità, e, finalmente, dei casi mensili di morale e liturgia, lasciando in facoltà dell'Ordinario di completare tali prescrizioni con aggiunte opportune qua e là.

10. Lo spirito di pietà non è più lasciato solo ad iniziative personali. Alcuni canoni, quali il 124, il 125, il 595, che sono come fondamentali di tutta la legge, vanno più meditati che studiati dal clero in genere e dai sacerdoti in particolare.

Il primo intima ai chierici il dovere di una vita interiore ed esteriore più santa dei laici, sopra dei quali il clero deve risplendere per virtù ed opere buone.

Il secondo impegna il clero alla confessione frequente ed alla meditazione quotidiana, alla visita al SS. Sacramento, alla recita del Santo Rosario, all'esame di coscienza.

Il terzo impone ai Religiosi gli stessi doveri che il can. 125 impone al clero in genere, ma più specifici e più determinati, per es. la confessione diventa *settimanale* per i Religiosi, l'assistenza alla messa o la celebrazione è quotidiana, gli Esercizi Spiritualì sono annuali, le altre pratiche di pietà proprie dell'Istituto devono essere adempiute a norma delle Costituzioni.

Così il Codice diventa un libro di alta ascetica e può condurre ai più alti fastigi della santità (4).

(1) Parafrasi del testo Alessandrino dei Proverbi, 6, 28.

(2) c. 4, D. 38.

(3) c. 3, D. 38.

(4) Discorso di Pio XII al Clero dell'Urbe, 24 giugno 1939. Il Papa disse, tra l'altro, in quell'adunanza: *Etiam iuris canonici disciplina ad animarum salutem dirigitur et omnibus normis legibusque suis in id denique potissimumque tendit, ut homines gratia Dei sancti effecti vivant et moriantur.* Il che non è espressione enfatica, ma indice del carattere eminentemente sacro del Diritto Canonico, per rapporto alla sua origine, al suo contenuto e alle sue finalità.



Purtroppo molti vanno a rintracciare nel Codice se conservano o no il diritto di un nastro, di una precedenza, di una retribuzione. Per questo i malevoli ostantano un certo disprezzo per tutto ciò che sa di giure, come se il Diritto Canonico fosse fatto per le beghe tribunalizie o i raggiri degli avvocati senza coscienza. Anche qualche Sacerdote ne parla con troppa leggerezza. Per essi valgono le gravi ed autorevoli esortazioni del Card. Maffi: « Miei sacerdoti, noi non potremo d'ora innanzi stare senza il Codice e *lo dovremo sempre avere vicino come il Breviario e il Messale*: se non distratti, se sempre presenti a noi e al nostro spirito e alla nostra dignità di sacerdoti, non lo apriremo, non lo consulteremo mai senza sentirvi una nuova grandezza ed una nuova maternità di provvidenza della Chiesa » (1).

Il grande Leone XIII scriveva in un'Enciclica del 18 ottobre 1888: *Quid Ecclesiae sit iuris quaeque potestas, hac maxime tempestate quum omnia transverse aguntur, penitus nosse non solum ad Clerum pertinet, verum etiam ceterorum refert ut sanctissimis legibus perducti propositum aeternae beatitudinis finem recte assequi contendant.*

Sac. Prof. AGOSTINO PUGLIESE, S. S.

(1) MAFFI, *op. cit.*, pag. 4.

## RECENSIONI

*Monumenta historica Ordinis Minorum Capuccinorum.*

T. I. - Marius a Mercato Saraceno, *Relationes de origine Ordinis Minorum Capuccinorum* in lucem editae a P. Melchiorre a Pobladura, pag. xc-552, Assisi 1937. L. 40.

T. II, III IV. - Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia Ordinis fratrum Minorum Capuccinorum* (I. I, *Praecipui nascentis, ordinis eventus*; I. II, *Biographiae selectae*; I. III, *Ratio vivendi fratrum, ministri et vicarii generales, cardinales protectores*) in lucem edita a P. Melchiorre Pobladura, pag. LXXXIX-528, Assisi 1939 L. 50; XXXV-530, Assisi 1940, L. 50; xxv-246, Roma 1941, L. 25.

Più che recensire questi quattro vol. in-8 gr., di complessive pagine CCXXXVIII-1856 — fatica poco meno che impossibile — si intende qui presentarli al pubblico degli studiosi, e anche alle persone veramente colte — in aumento per fortuna sia tra le file del clero che tra i laici — le quali non si accontentano delle sintesi storico-ecclesiastiche più o meno abborracciate, ma si avventurano nel campo a molti sconosciuto delle fonti, arrivando per così dire al cuore degli avvenimenti e cogliendone l'anima, che ai più sfugge.

E qui si tratta di fonti per la storia religiosa del nostro Cinquecento scritte da Italiani e in un italiano che, se non è la lingua levigata e duttile dei classicheggianti prosatori dell'epoca, tutta riflessa delle ultime luci dell'umanesimo al tramonto, non manca qua e là, e talora per pagine intere, di vivace spigliatezza, di originale ingenuità e di affascinante calore, pari ai migliori scritti del tempo.

Ma il merito letterario, se pur notevole e innegabile, non è il primo e più importante merito dei testi pubblicati con tanta perfezione di metodo critico e con tanto amore dal benemerito P. Melchiorre da Pobladura, direttore

dell'Istituto Storico romano dei Minori Capuccini. Il valore storico e storiografico sta alla base dei quattro grossi volumi, che perciò vanno sotto l'intitolazione generale e specifica di *Monumenta Historica*. È veramente scorrendone il contenuto si rivive tutta la complessa vicenda interna ed esterna dell'Ordine sorto in Italia, come un ritorno al francescanesimo più genuino, in un secolo nel quale, mentre dilagava per l'Europa il torrente straripato della riforma protestante, proprio nella nostra penisola si ponevano e maturavano i germi di nuove famiglie religiose, destinate non solo ad arginare le false ideologie dei novatori, ma anche ad operare nel clero e nel popolo quella austera ed urgente riforma della Chiesa, da tutti invocata come unico rimedio ai mali del tempo.

I Capuccini, come i Teatini, i Barnabiti, i Somaschi e i Gesuiti, non sono gli ultimi attori nel grande dramma religioso dell'Italia cinquecentesca. E le *relazioni* del P. Mario da Mercato Saraceno, e i *racconti storici* e le *biografie* del del P. Bernardino da Colpetrazzo — due capuccini della seconda generazione — ci presentano i nuovi figli spirituali del Poverello d'Assisi nell'esercizio del loro apostolico ministero, e specialmente in quella predicazione facile, per quanto a volte apocalittica, che li avvicinò e li rese cari al popolo, facendo di essi, almeno tra i più bassi ceti sociali, i paladini del rinnovamento italiano.

Al valore storico propriamente detto si aggiunge l'importanza religiosa. Non solo la storia generale della Chiesa e quella particolare dell'Ordine si avvantaggeranno di queste fonti, dalle quali appare il lento elaborarsi e il meraviglioso sviluppo della nuova famiglia serafica, ma ne guadagnerà anche la storia del sentimento religioso italiano nel secolo XVI.

Troppo si è declamato contro la decadenza morale e l'irreligiosità delle generazioni che vennero immediatamente dopo il Rinascimento; quasiché si fosse spenta in Italia ogni idea

del mondo soprannaturale, e rotto ogni vincolo di ecclesiastica disciplina. Che molti avessero smarrita la via, è fuori dubbio. Ma che restasse in molti un profondo senso cristiano, unito al desiderio di una totale reintegrazione della fede e dei costumi, secondo le pristina tradizioni della Chiesa, è altrettanto vero. Come si spiegherebbe altrimenti lo sbocciare simultaneo e il fiorire e vigoreggiare dei nuovi Ordini? Essi rinnovarono lo spettacolo mirabile dell'intima fecondità della Chiesa, in tempi nei quali appariva più decadente, e sfornita quasi di energie per la rinascita di una società snervata e senescente.

Altre annotazioni si potrebbero fare in margine alla lettura di questi volumi, che onorano l'editore e l'intero Ordine Capuccino. Meritano un cenno almeno le nitide e discrete introduzioni del P. Melchiorre da Pobladura, nelle quali lo studioso trova quanto lo interessa circa la persona degli autori, le loro opere, la tradizione manoscritta dei loro testi e quel rimanente di amminicoli che rendono perfetta un'edizione critica di fonti. E questa se non implicava insormontabili difficoltà, certo non era delle più semplici. Il tutto ci pare tanto perfetto, che al valore letterario, storico e religioso delle nuove copiose fonti per la storia del nostro Cinquecento, si debba unire il valore critico dell'edizione stessa.

E non sono molti i libri di studio e anche di sana e robusta lettura dei quali si possano fare, senz'ombra di adulazione, tanti elogi.

Don LUIGI CASTANO.

FEYLES GABRIELE, *Serafino da Fermo, canonico regolare lateranese (1496-1540): La vita, le opere, la dottrina spirituale*, Torino, S.E.I., 1942, in-8 grande, pag. 150 e tre tavole fuori testo. L. 25.

Da molti si è detto e si scrive, non a torto, che la storia del nostro Cinquecento va del tutto riveduta, se non proprio rifatta. Ciò vale specialmente per la storia religiosa italiana di quel secolo, che fu certo tra i più gloriosi nei fasti della Chiesa e della santità, e che portò a quella sospirata rinnovazione del clero e del popolo che tutti sanno, e da cui ebbe inizio un'era nuova per la società cristiana ricondotta,

mediante il Concilio di Trento, alla purezza della sua fede e della morale.

Parte integrante ed essenziale di codesta storia è la storia ascetico-mistica o, come oggi suol dirsi, della spiritualità.

Purtroppo fra noi questa provincia del sapere ecclesiastico, sebbene non sia la meno attraente né la meno feconda, rimane in gran parte da esplorare, secondo i criteri della moderna critica, e alla luce della più sicura dottrina cattolica; giacché molte controversie pre e posttridentine, suscitate da zelo di parte e da grande incertezza circa il valore dei termini in questione, oggi, a distanza di secoli, sbollito il calore delle passioni e chiarite le posizioni delle varie tendenze, sono di facile scioglimento.

Tutto ciò rende del più grande interesse la pubblicazione del Dott. Feyles intorno a Serafino da Fermo, uno degli autori spirituali della prima metà del Cinquecento.

Il lavoro consta di tre parti: vita, opere e dottrina spirituale del Fermano; e fu discusso come tesi di laurea nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, meritando i più ampi elogi dal compianto P. Giuseppe De Guibert S. J., a tutti noto per la singolare competenza in materia.

La biografia di Serafino risulta «dalla paziente spigolatura dei vari elementi dispersi, collocati, senza pretese — dice modestamente l'Autore — nel quadro dell'ambiente contemporaneo».

In realtà il poco che già si conosceva è passato al vaglio di una critica che corregge e perfeziona; e viene di molto accresciuto. Resta così tracciato, in una quarantina circa di pagine, un profilo netto, scarno, agile, nel quale più che contemplare il personaggio di fronte è permesso vederlo di scorcio, nei momenti principali della sua breve esistenza, a contatto di figure interessanti quali il fondatore dei Barnabiti, la famosa Angelica Paola Antonia Negri, detta «Divina Madre», e la nobildonna Giulia Sfondrati Picenardi, e specialmente nella sua instancabile attività oratoria. «Predicatore di fama — scrive ancora l'Autore nella prefazione — egli (Serafino da Fermo) appartiene a quel fecondo periodo che col sorgere delle nuove famiglie dei Chierici Regolari, prelude alla sconfitta del protestantesimo in Italia ed all'auspicata ristorazione della decaduta disciplina ecclesiastica».

L'indagine bibliografica che il Feyles conduce nella seconda parte del suo studio, in lavori come questi, riveste la più grande importanza. Le numerose edizioni italiane, latine e spagnole che egli ha ricercate in molte biblioteche d'Italia e di cui dà esatto conto, dimostrano abbondantemente la diffusione che ebbero nel mondo devoto gli scritti di Serafino lui vivente e dopo la sua morte. Anche la ricerca delle fonti a cui s'ispirò il giovane scrittore lateranense, non è scarsa di pregio. Vengono segnalati Giovanni Cassiano, San Gregorio Magno, Giovanni Gerson, lo Pseudo Dionigi, San Bonaventura, Riccardo di San Vittore, le *Vitae SS. Patrum*, Giacomo da Voragine, San Giralmo, Pietro da Lucca, Hasph, e, primo fra tutti, il domenicano Battista da Crema, di cui il da Fermo fu amante discepolo e fervido ammiratore, nonché propagatore indefesso delle di lui dottrine, anche dopo che le sue opere furono dalla Chiesa Romana messe all'indice dei libri proibiti; e a ciò si deve che nel 1553 anche le opere di Serafino venissero inserite nell'indice di Toledo, stante il sospetto che le sue teorie come quelle del Maestro, potessero in qualche modo favorire le nuove correnti eterodosse dell'illuminismo spagnolo.

Viene da ultimo la parte dottrinale, che può considerarsi come un saggio ben riuscito di dare in sintesi il pensiero ascetico-mistico di Serafino.

Non è il caso di addentrarci in particolari che porterebbero fuori dai limiti di una semplice recensione. Giova però rilevare con l'Autore che data la dipendenza dello scrittore lateranense da fra Battista, uno studio approfondito delle opere di costui sarebbe « la migliore introduzione per comprendere e valutare gli scritti di Serafino da Fermo ». E fortunatamente un simile studio è già stato condotto a termine, e aspetta solo di venir dato alla stampa.

I due studi, sul Maestro e sul discepolo, si integreranno a vicenda, e faranno meglio conoscere quel tesoro di sicura dottrina al quale nonostante le condanne, espunte ormai dall'*Indice*, attinsero scrittori spirituali come Luis de Granada, il celebre autore della *Gua de pecadores*, e anime purissime di Santi quali Filippo Neri — alla Vallicelliana di Roma si conserva un'opera di Serafino con la figura autografa del Santo — e Teresa d'Avila.

Don LUIGI CASTANO.

SAN BENEDETTO ABB., *La «Regula Monasteriorum»*. Testo, introduzione, commento e note del Card. A. ILDEFONSO SCHUSTER, Arcivescovo di Milano, Torino, S.E.I., 1942, in 8, pag. VIII-490 e una tavola fuori testo. L. 35.

Due pregi fondamentali ha questo grosso volume del card. Schuster, che viene ad accrescere la sua molteplice produzione letteraria, non interrotta dall'indefesso ministero pastorale nell'archidiocesi milanese. Esso rappresenta in primo luogo un prezioso contributo allo studio della personalità storica e della missione di San Benedetto, riguardato come supremo legislatore del monachismo latino; e, in secondo luogo, vuol essere un *Vade mecum* ascetico sia per i figli del Santo Patriarca sia per i religiosi in genere, ed anche per le anime pie.

Come in altra pubblicazione da noi annotata su queste colonne (cfr. *Salesianum* II (1940) 3 pag. 257-258) il card. Schuster sostiene la romanità della *Regola* di San Benedetto, attribuendo a papa Agapito il merito della nobile iniziativa, suggerita forse da Cassiodoro, di sottoporre la fiorente vita monastica d'Occidente ad un codice unificatore, la cui redazione si sarebbe affidata all'abate di Monte Cassino. « La *Regula Monasteriorum* — scrive l'Em.mo Autore — non è divenuta tale — la *Regola* cioè ufficiale di tutto il monachismo latino — per la facile fortuna incontrata dal libricino presso i contemporanei. Al contrario: la sua universalità è stata espressamente voluta, come quella d'una legge che è santa ed inderogabile per tutti. Essa è stata espressamente redatta perché, cessata ormai la diversità delle numerose *Regole* particolari, venisse osservata nei monasteri un'identica *Regola* promulgata ed imposta dalla Sede Apostolica. Solo, infatti, la Cattedra Pontificia poteva andar contro al particolarismo regionale dei monasteri d'Italia e delle Gallie, conferendo al Codice Cassinese queste due note assolutamente nuove per allora, ma che tuttavia lo distinguono dalle precedenti *Regole* orientali ed in parte anche da quella di San Cesario; intendo dire dell'*universalità* e dell'*obbligatorietà* della *Regola* benedettina ».

Connessa con quest'idea e in dipendenza da essa è l'altra del tutto nuova, che la Santa Sede intendesse fare del monachismo latino, messo in certo senso alle dipendenze del papato, uno strumento per la conversione del mondo estraromano. Per tal modo il gesto di San Gregorio Magno che invia Sant'Agostino e



uno stuolo di monaci alla conversione dei Britanni, acquisterebbe nuova luce e singolare importanza, tanto più poi se si tiene presente che la storia missionaria dell'Europa centro-occidentale durante tutto il Medio Evo, è frutto dell'attività dei monaci che dall'Inghilterra e dall'Irlanda ritornano sul continente, e ridiscendono con San Colombano in Italia fino a Bobbio o si spingono nelle regioni oltre il Reno.

Sui due concetti indispensabili a ben comprendere il carattere saliente della *Regola* benedettina il Card. Schuster torna più volte nei commenti ai settantatre capitoli della *Regola* stessa; come anche riprende ed illustra più volte ma particolarmente nelle annotazioni al capitolo sessantadue: « Dei sacerdoti del monastero » un'opinione a lui tanto cara, che cioè San Benedetto fosse insignito del carattere sacerdotale, e che come sacerdote agisse in seno alla sua famiglia monastica e nella evangelizzazione dell'agro cassinese.

Insiste anche molto a proposito su quella « discrezione » che nella *Regola* aveva già scoperta e lodata San Gregorio Magno nel secondo libro dei *Dialoghi*, arrivando in uno degli accostamenti geniali non infrequenti in queste pagine, ad assomigliare San Benedetto al mite e longanime San Francesco di Sales.

Dal lato scientifico o culturale meritano ancora una parola le osservazioni ai capitoli diciamo così, liturgici della *Regola*. La ben nota competenza dell'Em.mo Autore in materia, dispensa tuttavia da speciali accenni.

Vogliamo invece rilevare che l'importanza ascetica e spirituale del volume, sopra ricordata, non è inferiore al merito storico e agiografico che gli studiosi riconosceranno all'opera, anzi lo supera di molto per ampiezza e varietà.

Dire che ci si trova di fronte a un ricco manuale di vita religiosa — ricco per dottrina, citazioni scritturali, massime patristiche, episodi edificanti — è dire compendiosamente ciò che il libro è e rappresenta. Occorre però aggiungere che il Cardinale, esperto conoscitore del mondo religioso antico e moderno, infiora le sue note con osservazioni argute, saggi consigli e opportuni indirizzi.

Un libro, insomma, di cultura e di pietà, come se ne leggono pochi ai nostri giorni; e che merita di trovare larga diffusione tra ecclesiastici, laici e religiosi. Risalendo a San Benedetto, berranno tutti a una delle più pure sorgenti dell'ascetica cristiana.

Don LUIGI CASTANO.

PEDRO M. ABELLÁN S. I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada, Colegio de la Compañía de Jesús, 1939.

L'accuratissimo studio del P. Abellán è una generosa risposta alla non infrequente richiesta, consegnata specialmente nelle recenti pubblicazioni sul fine del matrimonio, di un'opera storica che raccogliesse il pensiero degli antichi teologi su questo fondamentale soggetto, onde poterne elaborare meglio, con esattezza di indagini e copia di materiali, l'argomento di autorità teologica.

Il paziente lavoro, condotto su numerosissime fonti inedite dei più importanti archivi europei, nonché sulle edizioni critiche degli AA. esaminati, non vede intaccata la sua originalità dai parzialissimi punti di contatto, circa l'argomento e periodo storico esaminati, dall'opera di H. Portmann, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11 und 12 Jahrhunderts* (Emsdetten, 1938), non solo per le sue preeminenti peculiarità d'indagine sulle fonti manoscritte, ma ancora per la precisa delimitazione dell'argomento esaminato; nè si deve perdere di vista il suo carattere eminentemente storico per la capziosa analogia del titolo dell'opera di H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Beslau, 1935), la cui traduzione francese, ritoccata e aumentata dallo A., è uscita nel 1937 in elegante edizione della Casa Desclée-De Brouwer (e poteva quindi essere ricordata dal P. Abellán nell'elenco bibliografico).

Fu infatti coscienziosa preoccupazione del dotto Gesuita separare da questo « SINN » che è di una troppo lata estensione, quella precisa « *significación sacramental* » che negli AA. studiati non è altro che lo sviluppo del « *sacramentum magnum* » di S. Paolo (Eph. 5, 32).

Circa questo speciale scopo dell'indagine del P. Abellán non sarà fuori di proposito prevenire una facile obiezione, assicurando che la conoscenza del pensiero dei teologi su questo peculiare aspetto del sacramento del matrimonio, non si riduce alla possibilità di formulare delle considerazioni di carattere ascetico, ma dà la chiave per l'interpretazione delle norme canoniche riguardanti il matrimonio rato e non consumato e l'impedimento di consanguineità.

Il Ch.mo A. distribuisce dunque in sette capitoli l'esposizione del pensiero dei teologi e

giuristi da Bruno di Segni (1049-1123) all'Altissiodorensis († 1231), condotta su questo schema di ricerca: A) circa il *fine* del matrimonio; 1° fine del matrimonio prima del peccato originale; 2° fine del medesimo dopo la colpa nel piano di Dio; 3° fine nell'intenzione degli uomini in relazione col piano di Dio; B) Fondamento, sviluppo e conseguenze del significato sacramentale del matrimonio.

Alla parte storica segue una geniale sintesi ideologica che è una utilissima introduzione allo studio del pensiero dei teologi dell'epoca di S. Tommaso.

In essa il Ch.mo A. dopo una scrupolosa disamina della ricchezza di sfumature riscontrata negli scrittori studiati, che dalla semplice compilazione passano alla espressione organica e personale del loro pensiero, pur sempre dominato dalla indiscutibile preminenza dottrinale di S. Agostino, giunge a questa sicura conclusione: Nella dottrina del fine del matrimonio viene incontrastato in primo piano il *bonum prolis*; dopo di esso, il *remedium concupiscentiae*, che però in alcuni AA. di tendenze rigoriste, a causa delle loro idee circa la stessa concupiscenza, compare un tantino menomato nel suo valore. Il *mutuum adiutorium* è appena accennato, e non si riesce poi a individuare il *solatium* o complemento psichico dei coniugi. La dottrina del significato sacramentale sviluppa il noto simbolismo paolino traendo spiegazioni dai concetti di carità e di unione ipostatica, spingendosi in alcuni AA. persino alla ricerca di un simbolismo trinitario.

Si tratta quindi di uno studio di somma importanza, interessante, degno di ogni encomio.

Don EMILIO FOGLIASSO.

FELIX M. CAPPELLO S. I., *Tractatus Canonico-Moralis De Sacramentis vol. III: De Extrema Unctione*, ed. altera. Taurini, Marietti, 1942. L. 20.

Tutti i cultori di Diritto Canonico conoscono ed apprezzano l'opera monumentale nella quale il Chiarissimo P. Cappello ha raccolto quanto si è scritto o si poteva scrivere intorno al diritto sacramentale della Chiesa. Le innumerevoli citazioni, e le continue referenze, gli apprezzamenti lusinghieri scritti e non scritti e la stima che l'A. meritamente gode nel campo

degli studi canonico-morali non han bisogno di commenti. Ed io non farei che dir male quello che altri senza numero han detto bene. Questo III volume, che segnalo agli studiosi, esce in 2ª edizione migliorata e accresciuta con gli aggiornamenti necessari per la legislazione, la giurisprudenza e la dottrina. Esso è diretto ai sacerdoti, principalmente a quelli che sono occupati nella cura delle anime. L'A. protesta di aver raccolto minuziosamente quanto nella dogmatica, nella morale, nella pastorale, nel Diritto canonico si riferisca al Sacramento della Estrema Unzione, rielaborando ed esponendo con garbo e accuratezza tutta la dottrina, qua e là illustrata con preziose notizie storiche, in modo da darcene un trattato completo ed esauriente. Le teorie vecchie e nuove degli autori specialmente scolastici vengono esposte con chiarezza e precisione, notandone sempre la dottrina da tenere. Una trentina di pagine in fondo sono consacrate all'esposizione del diritto orientale sull'argomento. Un diligente indice bibliografico e un accurato indice delle cose completano il volume, del quale non abbiamo che lodarci, sebbene qua e là qualche opinione dell'A. possa non del tutto piacerci.

Don AGOSTINO PUGLIESE.

IOANNES CHELODI, *Ius Canonicum de Personis*. Ed. III curavit Pius Ciprotti. Vicenza, 1942. L. 50.

Dire in una breve recensione di quest'opera magistrale del Chelodi, che il chiarissimo Professor Ciprotti ha curato nella III edizione con vero intelletto di amore, è cosa sommamente ardua e difficile. Ma l'opera si raccomanda da sé. Basta pensare che ormai sono trascorsi oltre 20 anni dalla morte del suo autore e l'opera è più viva e vitale di prima. La chiara e precisa esposizione della materia, la solida dottrina giuridica, la profonda analisi e l'eccellente lavoro di sintesi dei concetti, le sobrie ma sufficienti notizie storiche che illuminano di sé i diversi istituti, le copiose ed accurate note di fonti, dottrina e giurisprudenza, e in ultimo la mole non esagerata del volume hanno fatto sì che esso era largamente penetrato nei diversi strati degli studiosi già nelle precedenti edizioni.

Il Prof. Ciprotti ha poi aggiornato e migliorato questa terza edizione con l'aggiunta dei